٧٨٠٧

كتاب بعضه
مختصر منتهى
السؤال في علمي الاصول
لمحمد بن عبد الرحيم
الارموي

١٢١٦ شرح مختصر منتهى السؤل والأمل في علم الأصول
ش ع والجدل لابن الحاجب تأليف عضد الدين الايجي ، عبدالرحمن بن احمد -٧٥٦هـ كتب في القرن الحادي عشر الهجري تقديرا .
٢٢٠ق ٢٨س ٥ر٣٠×٥ر٢٠سم
نسخة حسنة ،خطها نسخ معتاد ،طبع بالاستانه
٧٨٠٧ ب سنة ١٣٠٧هـ ،بآخرها قراءة مؤرخه سنة ١١٦٧هـ
وبأولها سماع وقراءات وتملكات .
الأعلام (ط٤) ٣: ٢٩٥ الجامع الكبير بصنعا ء/ الغربية: ٣٣٢
١- أصول الفقه الاسلامي أ- المؤلف ب- تاريخ النسخ
ج- شرح مختصر ابن الحاجب د- شرح القاضي العضد على مختصر المنتهي هـ - كتاب العضد على مختصر منتهي السؤل في علم الأصول .

٨٧

٤٦٩
٧٨٠٧

مكتبة جامعة الملك سعود "قسم المخطوطات"
الرقم: ٧٨٠٧ ف ٢٦٦٤/١
العنوان: شرح مختصر منتهى السول والأمل
المؤلف: عبد الرحمن بن أحمد الإيجي - ٧٥٦هـ
تاريخ النسخ: الحادي عشر الهجري
اسم الناسخ:
عدد الأوراق: ٢٢٢ ق
ملاحظات:

الحمد لله
شرعت في سماع هذا الكتاب الجليل
على كبيري الوالد العلامة شيخ الإسلام
عماد الدين علي بن علي العماني حفظه الله ونفع
وكانت فراغي من سنة ... وحصل الابتداء فالحمد لله
الله يعين على التمام ... على ...
... الأول ...

كتاب العضد على مختصر منتهى السؤل
وعلم الاصول تصنيف مولانا عمدة
الاسلام حجة الحق على الانام خاتم
المحققين عضد الحق والدين
محمد بن عبد الرحمن الايجي
رضي الله عنه

من اخبار العضد المذكور هو عبد الرحمن بن احمد [illegible]
قاضي قضاة المشرق وشيخ العلماء بتلك البلاد [illegible]
الايجي بكسر الهمزة [illegible]
وقال كان [illegible]
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم رب يسر وأعن بالكريم

قال الشيخ الإمام العالم العلامة مالك أزمة الأدب سالك محجة العرب حلال عقد المعاني والبيان زين الفقهاء والأصوليين عضد الملة والدين الحمد لله الذي برأ الأنام وعمهم بالإكرام والدعوة إلى دار السلام وخص من شاء منهم بالإنعام والتوفيق لدين الإسلام والصلوة والسلام على سيد الأواخر والأوائل المبعوث من أشرف الأرومات وأعظم القبائل بأبهر المعجزات وأظهر الدلائل الموضح السبل الخاتم الأنبياء والرسل وعلى آله الطاهرين وأصحابه أجمعين وبعد فإن من عناية الله بالعباد أن شرع الأحكام وبين الحلال والحرام سببا لصلاحهم في المعاش ونجاتهم في المعاد ولما علم أن نصوصها متناهية وأن قواهم قاصرة عن ضبطها منتشرة ناطها بأسباب لا يزول ربطها بأمارات ومخايل ونصب طائفة ممن اصطفاهم لاستنباطها ووفقهم لذلك وبينها تعبدا حذوها من مآخذها ومناطها وكان لذلك قواعد كلية بها يتوصل ومقدمات جامعة منها يتوسل أفردت بالتدوين لذلك علما سموه أصول الفقه فجاء علما عظيم الخطر محمود الأثر يجمع إلى مشروعات المعقول مشروعا ويضمن من علوم شتى أصولا وفروعا وقد صنفت فيه كتب معتبرة وألفت زبر مطولة ومختصرة وإن المختصر للإمام العلامة قدوة المحققين جمال الملة والدين أبي عمرو عثمان بن الحاجب المالكي تغمده الله تعالى برضوانه يجري منها مجرى الغرة من الكميت والفرحة من الأدهم والواسطة من العقد وقد برز في حسن الاتساق وقيام الاتساق فاشتهر به الأذكياء في جميع الأمصار اشتهار ذكاء لصغر حجمه وكثرة علمه ولطافة نظمه لكنه مستغلق على الفهم لاعتياص معانيه ولا تنبح قرونته لكل ذي علم وقد شرحه غير واحد من الفضلاء ما سعى لحله غير من فحول العلماء فأبرزوا وأجلوا الأسرار من أستاره وقد بقيت البواقي في أحناء الخلي من حقائق معانيه واحتجب عنهم حقائق وإلى من سعت نحوه وكلت فكري على حل ألفاظه ومعانيه وصرفت بعض عمري إلى تلخيص مقاصده ومبانيه حتى لم يخف علي منها خافية وتنبهت من الفوق إلى الدرر وأبين عليها حل كافية ولم يزل أصحابي المتكررون لدي والبحث عن فوائده وأسراره والكشف عن حل مشكله والجارة يلتمسون مني أن أشرحه فأتعلل وأستعفي وهم يكررون الاقتراح ويأبون إلا الإلحاح فأستقل وأستعفي حتى صار فعالي مظنة للظنة والكسل فعيبت علي العلل وضاقت بي الحيل فأسعفتهم بذلك وأمليت عليهم شرحا لم أدخر فيه نصحا فلم آل في تحريره جهدا وقد راعيت شريطة الاقتصاد فيما أقل وتجافيت عن طرفيه الحادين للإيراد غلو ولا إخلال والله تعالى أسأل أن ينفع به ويجعله وسيلة إلى الرحمة والغفران

وهو المستعان وعليه التكلان **قال وينحصر في المبادي والأدلة السمعية والاجتهاد والترجيح** أقول ينحصر المختصر أو العلم في أمور أربعة الأول المبادي وهي ما لا يكون مقصودا بالذات بل يتوقف عليه ذلك وعدها جزءا من العلم تغليبا الثاني الأدلة السمعية لأن المقصود استنباط الأحكام وإنما تكون منها لأن العقل لا مجال له في الأحكام عندنا الثالث الترجيح إذ الأدلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن الاستنباط إلا بالترجيح وهو يعرف وجهها نحو الرابع الاجتهاد وهو الاستنباط المقصود فلا بد من معرفة أحكامه وشرائطه واعلم أن الحصر في مثله استقرائي ومن رام حصرا عقليا فإنما سلطنا الآن نقصد به ضبطا يعلله من الانتشار ويسهل الاستقراء فقال ما يتضمنه الكتاب أو العلم إما مقصود بالذات أولا الثاني المبادي إذ لا بد أن يتوقف عليه المقصود بالذات وإلا فلا حاجة إلى الصلة والأول لما كان الغرض منه استنباط الأحكام فالبحث إما عن نفس الاستنباط وهو الاجتهاد أو عما يستنبط هو منه إما باعتبار تعارضها وهو الترجيح أو لا وهو الأدلة السمعية **قال فالمبادي حده وفائدته واستمداده** أقول قد ذكر من مبادي العلم ثلاثة أمور أحدها حده لأن كل طالب كثرة تضبطها جهة وحدة فحقه أن يعرفها بتلك الجهة إذ لو اندفع إلى طلبها أولا لضبطها لم يأمن فوات ما يعنيه وتضييع وقته فيما لا يعنيه ولا شك أن لكل علم مسائل كثيرة تضبطها جهة وحدة باعتبارها يعد علما واحدا ينفرد بالتدوين والتعليم من تلك الجهة توجد تعريفه فإن كان حقيقة تسمى اسميا ذلك كان حدا له وإلا فلا بد أن يستلزم تمييزها فيكون رسما فإذا لا بد لكل طالب علم أن يتصوره أولا بحده أو برسمه ليكون على بصيرة في طلبه فإن كل من ركب متن عمياء خبط خبط عشواء وثانيها فائدته ليخرج عن العبث وليزداد جد طالبه فيه إذا كانت مهمة ولئلا يصرف فيه وقته إذا لم يوافق غرضه وثالثها استمداده إما إجمالا فبأنه من أي علم يستمد ليرجع إليه عند روم التحقيق وأما تفصيلا فبإفادة شيء مما لا بد من تصوره أو تسليمه أو تحقيقه لبناء المسائل عليه قال

اما حده لقبا فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية واما حده مضافا فالاصول الادلة والفقه
العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال

اقول اللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا العلم تشعر بابتنا الفقه والدين
عليه وهو صفة مدح ثم انه منقول من مركب اضافي فله بكل اعتبار حد اما حده
لقبا فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن
ادلتها التفصيلية والذي يكشف عن حقيقته ان الاحكام قد يوجد لا من الشرع
كالتماثل والاختلاف وقد يوجد منه وتلك اما اعتقادية لا تتعلق بكيفية
عمل وتسمى اصلية او عملية تتعلق بها وتسمى فرعية وهذه لا تكاد تتناهى فامتنع
حفظها كلها الوقت الحاجة للكل فنيطت بادلة كلية من عمومات وعلل تفصيلية
اي كل مسئلة مسئلة بدليل دليل ليستنبط منها عند الحاجة وادلتها في وسع
الكل لكن انما ينهض بتوقفها على ادوات يستغرق تحصيلها العمر وكان يفضي الى
تعطيل غيره من المقاصد الدينية والدنيوية فخص قوم بالانتهاض له وهم
المجتهدون والباقون يقلدونهم فيه فدونوا ذلك وسموا العلم الحاصل لهم منها فقها
وانهم احتاجوا في الاستنباط الى مقدمات كلية كل مقدمة منها يبتني عليها
كثير من الاحكام وربما التبست ووقع فيها الخلاف فتتبعوا انها تتبعا وحرروا
اجرابا وزينوا فيها مسائل تحريرا واحتجاجا وجوابا فلم يروا اهمالها انصحا لمن
لم يعدهم واعانة لهم على ذلك الحق منها فتنبهوا له قد وقوها وسموا العلم بها اصول
الفقه فكان حده ما ذكرنا وفي ان العمل قد ظهر واما حده مضافا فلابد
من معرفة مفرديه لانه من حيث يصح تركيبها في اصول الفقه مفرد انه الاصول والفقه
من حيث دلالتها على جزئيها معهما فالاصول الادلة في ذلك لان الاصل في اللغة
ما ينبني عليه الشيء ويقال في الاصطلاح للراجح يقال الاصل الحقيقة وللمستصحب
يقال تعارض الاصل والظاهر وللقاعدة الكلية يقال لنا اصل وهو ان الاصل
مقدم على الظاهر وللدليل يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة والاجماع
واذا اضيف الى العلم فالمراد دليله والفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال وبهذا القيد

في هذا القيد الاخير احترز عما عرف بالادلة ضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما
السلام ومن لم يحصله عن الادلة لا لذلك منعوا الاستدلال واما التصريح بالعلم
التي لما والماء فيه الوهم واما للبيان دون الاحتراز وباقي القيود عرفت مما تقدم
واعلم ان للحد الاخر هو كالصورة وهو الاضافة في اضافة اسم المعنى يفيد اختصاص
المضاف بالمضاف اليه باعتبار ما دل عليه لفظ المضاف يقول مكتوب
زيد والمراد اختصاصه به لكونه له بخلاف اسم العين فانها تفيد الاختصاص
مطلقا فاذا اصول الفقه ادلة الفقه من حيث هي ادلته فنقل الى ما ذكرنا عرفا
ولو حمل الاصول على معناه اللغوي حتى تكون معناه ما تستند اليه الفقه يشمل
الاقسام ولم يحتج الى النقل قال **واورد ان كان المراد البعض لم يطرد لدخول المقلد وان**
كان الجميع لم ينعكس لثبوت لا ادري واجيب بالبعض ويطرد لان قوله بالادلة
يخرجه وبالجميع وينعكس لان المراد تهيؤه للعلم بالجميع
اقول اورد على حد الفقه ان المراد بالاحكام ان كان هو البعض لم يطرد لدخول
المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد
وقد يكون عالما يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا وان كان هو الكل لم ينعكس لخروج
بعض الفقهاء عنه لثبوت لا ادري عن من هو فقيه بالاجماع نقل ان مالكا رحمه الله
تعالى سئل عن اربعين مسئلة فقال في ستة وثلاثين منها لا ادري والجواب انا نختار
ان المراد البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه ممنوع اذ المراد بالادلة الامارات
ولا يعلم شيئا من الاحكام كذلك الا المجتهد لجزمه بوجوب العمل بموجب ظنه واما
المقلد فانما يظن ظنا ولا يقضي به ظنه الى علم لعدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعا
او نختار ان المراد الكل قولكم لا ينعكس لثبوت لا ادري قلنا ممنوع ولا يضر ثبوت
لا ادري اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في
استعلامه بان يرجع اليه فيحكم وعدم العلم في الحالة الراهنة لا ينافيه لجواز
ان يكون ذلك لتعارض الادلة او لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه
زمانا قال **واما فائدته فالعلم باحكام الله تعالى** اقول فائدة اصول الفقه معرفة احكام
الله تعالى وهي سبب الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية قال **واما استمداده فمن الكلام والعربية**
والاحكام اما الكلام فلتوقف الادلة الكلية على معرفة الباري وصدق المبلغ
وتوقف على دلالة المعجزة واما العربية فلان الادلة من الكتاب والسنة عربية
واما الاحكام فالمراد تصورها ليمكن اثباتها او نفيها والا جاء الدور
اقول هذا العلم يستمد من الكلام ومن العربية ومن الاحكام اما الكلام فلتوقف الادلة

الكلية اى الاجمالية لكون الكتاب والسنة والاجماع حجة على معرفة الباري تعالى لتمكن اسناد
خطاب التكليف اليه ولعلم لزومه وتتوقف على ادلة حدوث العالم والصانع
تتوقف على صدق المبلغ وهو يتوقف على دلالة المعجزة عليه وذلك لانها تتوقف
على امتناع تاثير غير القدرة القديمة فيها او تتوقف على فاعلية هو الاعمال
وعلى اثبات العلم والقدرة ولا تصلية في ذلك كله لاختلاف العقائد فلا يحصل به
العلم واما العربية فلان الكتاب والسنة عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة
اللغة من حقيقة ومجاز وعموم وخصوص واطلاق وتقييد ومنطوق ومفهوم
وغير ذلك واما الاحكام فالمراد تصورها وذلك لان المقصود اثباتها ونفيها في
الاصول اذا قلنا الامر للوجوب والنهي للفساد اذا قلنا الوتر واجب مثلا ولا يمكن بدون
تصورها لانه لا يريد العلم باثباتها او نفيها لان ذلك فائدة العلم فساح حصول العلم
فلو توقف عليه العلم باثباتها لكان دورا وستقف على ذكره لاحكام الاحكام اثباتا
ونفيا فهو خارج عن الامرين قال والدليل لغة المرشد والمرشد الناصب والذاكر
وما به الارشاد وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري
وقيل الى العلم به فتخرج الامارة وقيل قولان فصاعدا تكون عنه قول اخر وقيل يستلزم لنفسه
اقول لما كان استمداده من المواضع الثلاثة كان مباديه فشرع في ذكرها وهذه هي مبادي
الكلام والدليل لغة يقال للمرشد وهو الناصب لما اصطلح به في الاحكام ولا يبعد ان يجعل
للمرشد وهو المعاني الثلاثة فان ما به الارشاد يقال له المرشد مجازا فيقال الدليل
على الصانع هو الصانع او العالم اي العالم واصطلاحا اما عند الاصوليين فما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم
النظر فيه

وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يتوصل به اليه وان كان قد يفضي اليه اتفاقا وهو
يتناول الامارة اي الظني منه وقد يقال الى العلم بمطلوب خبري فلا يتناولها
واما عند المنطقيين فقولان فصاعدا يكون عنه قول اخر وهذا يتناول
الامارة لانه يجمع القياس البرهاني والظني والشعري والسفسطي وربما
قيل بدل يكون يستلزم لنفسه قول اخر فتخرج الامارة اذ يحقق بالبرهاني
منه فان غيره لا يستلزم لذاته شيئا فانه لا علاقة بين الظن وبين شيء لانتفائه
مع بقاء سببه وفيه بحث مذكور في الكلام واعلم ان الحاصل ان الدليل
عندنا على اثبات الصانع هو العالم وعندهم ان العالم حادث وكل حادث
له صانع قال ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه ومن ثم وجبت المقدمتان
اقول لا بد في الدليل من مستلزم للمطلوب والا لم ينتقل الذهن منه اليه ولا
بد من ثبوته للمحكوم عليه ليكون الحاصل خبريا فلذلك وجبت فيه
المقدمتان احديهما عن اللزوم والاخرى عن ثبوت اللزوم فان
قلت هذا الحصر ممنوع لبعض الدليل لا يرد الا فيما نقرره في نحو لا شيء من
الملح بمقتات وكل زبيب مقتات وفي نحو لو كان الملح زبيبا لكان مقتاتا
لكنه ليس فليس قلنا انما جعلنا المطلوب والمستلزم هما النفي او الاثبات
يزول هذا الوهم وتقديره في المثالين ان نفي الاقتيات حاصل له ويستلزم
نفي الزبيبية وفي الثاني كذلك وسنراه يرجع الجميع الى امر واحد وهو الشكل
الاول فيتحقق بذلك ان نظرة الى ما ذكرت قال والنظر الفكر الذي يطلب به علم او ظن
اقول الفكر هو انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد وذلك قد يكون لطلب
علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كذلك كاكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا
بهذا صرح الامام في التامل وقول الامدي مراده ان النظر هو الفكر بعينه
بانه الذي يطلب به علم او ظن لا فالعلم قال والعلم قيل لا يحد فقال الامام لعسره
وقيل لانه ضروري من وجهين احدهما ان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره
لكان دورا واجيب بان توقف تصور غير العلم على حصول العلم بغيره لا على تصوره فلا دور
الثاني ان كل احد يعلم وجوده ضرورة واجيب بانه لا يلزم من حصول امر تصوره
او تقدم تصوره

اقول قد اختلف في تحديد العلم فقيل لا يحد وقيل يحد اما القائلون بانه لا يحد فافترقوا
فرقتين فقال الامام والغزالي الحد لكن لعسر تحديده فيعرف اما العرف بالقسمة او بالمثال
وقد استبعد لانهما ان افادا تمييزا مستوفى بما لا يقال لا يعرف بهما وليس بعيد
اذ الشيء قد يعلم بتقسيم وتحديد فيجعل له اسم وتمييز عن غيره بمثاله وحده ولا
يعرف له لازم بين الثبوت لا فراده بيّن الانتفاء عن جميع ما عداها ولا يصلح
للتعريف لازم الا اذا كان كذلك والعلم من هذا القبيل فانا نعرفه باعتبار الجزم
والمطابقة والموجب ونعلم ان اعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين كذلك لكنا لا نعرف
المطابق وغيره بطابط ضرورة والا لم يحصل الجهل لاحد وقيل لانه ضروري
لوجهين الاول ان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور
ولكنه معلوم فيكون لا بالغير وهو الضروري والجواب بعد تسليم كونه
معلوما ان توقف تصور غير العلم انما هو على حصول العلم بغيره اعني علما
جزئيا متعلقا بذلك الغير لا على تصور حقيقة العلم وقد الذي يراد حصوله انما
هو تصور حقيقة العلم لا حصول جزئي منه فلا دور للاختلاف الثاني ان علم
كل احد بانه موجود ضروري اي معلوم بالضرورة وهذا علم خاص مسبوق
بالعلم المطلق والسابق على الضروري ضروري فالعلم المطلق ضروري
الجواب ان الضروري حصول العلم له وهو غير تصور العلم الذي هو
المتنازع فيه وذلك انه لا يلزم من حصول امر تصوره حتى يتبع تصوره وقد
حصوله ولا يتقدم تصوره حتى يكون تصوره شرط الحصول وقد اذا كان كذلك
جاز الانفكاك مطلقا فتغايرا فلا يلزم من كون احدهما ضروريا كون
الآخر كذلك

وتسمى الخبر ما اذا عطفته الى هذا الموضع تعقلك قال ثم نقول لو كان ضروريا لكان
بسيطا اذ هو معناه ويلزم ان تكون كل معنى علما
اقول استدل على ان العلم ليس ضروريا بانه لو كان ضروريا لكان بسيطا ويلزم منه
ان يكون كل معنى علما واللازم منتف اما الاولى فاذ لا معنى للضروري الا البسيط
عقلا كما ستبينه وقد اما الثانية فلان حصول المعنى الذاتي للعلم اذ لو فرض عن
الذهن لا ترتفع ماهية العلم عنه ضرورة والمفروض انه لا ذاتي له غيره
لبساطته فيكون ذلك تمام حقيقته فيلزم من تحققه تحققه وقد اما بطلان اللازم
فلان حصول المعنى قد يكون ظنا وجهلا وتقليدا وغيرها قال واصح الحدود
صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فيدخل ادراك الحواس كالاشعري والا زيد في الامور
المعنوية واعترض بالامور العادية فانها تستلزم جواز النقيض عقلا واجيب بان الجبل اذا علم
بالعادة انه حجر استحال ان يكون ذهبا ضرورة وهو المراد ومعنى التجويز العقلي انه لو قدر لم يلزم منه محال
اقول اما القائلون بانه يحد فقد ذكروا الحد وجوها اصحها انه صفة توجب لمحلها
تمييزا لا يحتمل النقيض بوجه وهذا يتناول التصور اذ لا نقيض له والتصديق
اليقيني اذ لا يحتمل النقيض وقد لا يحتمله ثم من كان يرى راي الاشعري بنص على هذا فقد ح
فيه ادراك الحواس كالسمع والبصر وقد الا انه قد زاد في الحد فقال تمييزا في الامور
المعنوية فخرج لان تمييزها في الامور العينية الخارجية وقد اعترض على
هذا الحد بان العلم بالامور العادية ككون الجبل حجرا فانه علم ويحتمل النقيض
لجواز انقلاب الجبل ذهبا مثلا لتجانس الجواهر واستوائها في قبول الصفات
مع ثبوت القادر المختار وهما يوجبان جواز ذلك واجاب بالمنع واستند
بان الشيء يمتنع ان يكون قابلا من الواحد حجرا وذهبا بالضرورة واذا علم بالعادة
كونه حجرا في وقت استحال ان يكون ذهبا في ذلك الوقت فاذا علم كونه حجرا
دائما استحال ان يكون ذهبا في شيء من الاوقات ونفي احتمال النقيض في نفس
الامر في جميع العلوم ضروري نعم يحتمل النقيض بمعنى انه لو قدر نقيضه
لم يلزم منه محال لنفسه وذلك لا يوجب الاحتمال في حصول الجزم وحده
قد احتمال تحركه او سكونه اذا علم بالحس فانه لو قدر نقيضه في ذلك الوقت لم يلزم
منه محال مع ان نقيضه في ذلك الوقت غير محتمل

قال الحقق ان احتمال متعلقه لنقيض الحكم الثابت فيه لا يستلزم ان لا نجزم بان الواقع احدهما بعينه جزما مطابقا لامر يوجبه من حس او غيره قال واعلم ان ما عنه الذكر الحكمي اما ان يحتمل متعلقه النقيض بوجه او لا الثاني العلم والاول اما ان يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره او لا الثاني الاعتقاد فان طابق فصحيح والا ففاسد والاول اما ان يحتمل النقيض وهو راجح او لا الراجح الظن والمرجوح الوهم والمتساوي الشك وقد علم بذلك حد كل واحد منها

اقول اذا قلت زيد قائم او ليس بقائم فقد ذكرت حكما وهو الذكر الحكمي وهو ينبئ عن امر في نفسك من اثبات او نفي وهو ما عنه الذكر الحكمي فذلك ما سمي الذكر النفسي وله بعض ظل ثبات النفي فالمعنى الاثبات قال لكن متعلق وهو طرفاه فنقول ما عنه الذكر الحكمي شيء اصدر عنه الذكر الحكمي او لا اما ان يحتمل متعلقه النقيض اي نقيض ما عنه الذكر الحكمي بوجه من الوجوه او لا فالثاني العلم والاول اما ان يكون بحيث لو قدر الذاكر النقيض لكان محتملا عنده او لا فالثاني هو الاعتقاد وهو ان كان مطابقا للواقع فاعتقاد صحيح والا فاعتقاد فاسد والاول اما ان يحتمل النقيض وهو راجح او لا بل مرجوح او متساو فالراجح الظن والمرجوح الوهم والمساوي الشك والاحتمال المورد ما عنه الذكر الحكمي ولا يحد الاعتقاد او الحكم ليتناول الشك والوهم مما لا اعتقاد ولا حكم للذهن فيه واشار بقوله لو قدره الى ان الظن اعتقاد بسيط فقد لا يخطر نقيضه بالبال ولكن ينبغي ان يكون بحيث لو خطر نقيضه بالبال لجوزه ولا يكون بسره محققا في الفوه بحيث لو قدر نقيضه لتعجب فان قلت الاعتقاد لا يحتمل النقيض عند الذاكر فلا في الواقع اذ الواقع احدهما قطعا ولم يعتبر الجواز العقلي كما في العاديات فما معنى احتماله للنقيض قلت ذلك احتمال متعلقه في نفس الامر بالنسبة الى الحاكم ان يحكم فيه بالنقيض وذلك بان يكون الواقع فيه نقيضه اوهو ولا يكون ثم موجب من حس او وجدان او عادة توجب الحكم فان الاعتقاد عن تقليد او شبهة لا يمنع ان يحصل فيه الجزم الذي اتفق لا لموجب بل لحصول اعتقاد نقيضه ثم ذكر انه قد علم بهذا التقسيم حد وحدها اي حد كل واحد من الظن والعلم وقسيميهما بان يقال العلم ما عنه الذكر الحكمي الذي لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه والظن ما عنه الذكر الحكمي الذي يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر لو قدره احتمالا مرجوحا وعليه فقس

متن قال والعلم ضربان علم بمفرد ويسمى تصورا ومعرفة وعلم بنسبة ويسمى تصديقا وعلما

اقول اذا تصورنا نسبة امر الى امر اثباتا او نفيا وشككنا فيه فقد علمنا شيئا ما وهو ضرب ما من العلم لانا لا نشك فيما لا نعلمه اصلا ثم اذا زال الشك وحكمنا به فقد علمنا الشيء احد العلم وهذا الضرب متميز عن الاول بحقيقته وبلازمه المشهور وهو احتمال الصدق والكذب فقد ثبت ان العلم ضربان ضرب يتعلق بالمفرد ويسمى بعضهم تصورا وبعضهم معرفة وضرب لا يتعلق الا بالنسبة اي بحصولها ويسمى بعضهم تصديقا وبعضهم علما فيختص هذا الضرب باسم العلم او بالعلم وقوله ضربان اشارة الى انهما نوعان متباينان نوع قد يتعلق بالمفرد كما يتعلق بالنسبة ونوع لا يتعلق الا بالنسبة فلا يرد تصور النسبة علما قال وكلاهما ضروري ومطلوب فالتصور الضروري ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لانتفاء التركيب في متعلقه كالوجود والشيء والمطلوب بخلافه اي يطلب مفرداته بالحد والتصديق الضروري ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه والمطلوب بخلافه اي يطلب بالدليل

اقول كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى ضروري يحصل بلا طلب ومطلوب لا يحصل الا بالطلب ووجه الانقسام الى نوعين جلي والمطلوب ما هو خفي ضرورة ومعناه فيتم فالتصور الضروري هو ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه وهو الذي متعلقه مفرد كالوجود والشيء ولا يطلب بحد اذ لا حد له فانه يميز اجزاء المفرد وهو لا اجزاء له والمطلوب بخلافه وهو ما كان متعلقه مركبا فيطلب مفرداته لتعرف ثم وذلك لان حده يميز ان كل مركب يكتسب بالحد ولا شيء من البسيط كذلك وهذا ما وعدكم من ان البسيط هو ضروري والتصديق الضروري ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه ويوجد لبداهة وطلب المطلوب لا ما انه لا يتقدمه تصور يتوقف عليه ضروريا كان او نظريا والمطلوب بخلافه اي يتقدمه تصديق يتوقف عليه ويوجد لبداهة فيطلب بالدليل قال اعلم انه لا يلزم من توقف التصور على تصور متقدم انه ان تطلب بل قد يكون حاصلا من غير سبق ولا نظر قال وقد اورد على التصور انه كان حاصلا فلا طلب والا فلا شعور به فلا طلب واجيب بانه يشعر بها ونعرفها والمطلوب تخصيص بعضها بالتعيين واورد مثله على التصديق واجيب بانه يتصور النسبة نفيا او اثباتا ثم يطلب تعيين احدهما ولا يلزم من تصور النسبة حصولها والا لزم النقيضان

اقول فيما اورد على التصور انه لا مطلوب منه لانه اما حاصل فلا يطلب لكونه تحصيلا للحاصل واما غير حاصل فلا شعور به فلا يطلب

لا يقال انه حاصل من وجه دون وجه لانه لعوْد الكلام فيما تطلب
جهته بل الجواب انه يشعر بها اي بعرفاته التي ذكر انها تطلب لتعرف مميزة
ويعرفها مفصلة ويطلب تخصيص بعضها بالتعيين كمن يرى اشخاصا كثيرة
فيهم زيد ولا يعرفه بعينه فيسال عنه من يعرفه فيصع يده على احدهم
ويقول زيد هو هذا ويعرفه بعلامة علمها الزيد دون غيره من عداه
واعلم ان هذا انما يحصل تصور لم يكن فهو مغايره فان من مارس
العلوم يتصور من الاصطلاحات وغيرها ما لا يتصوره الغافل
مطلقا والتحقيق انه ليس كل ما هو متصور متصورا تفصيلا اي تصورا
حاصلا ضرورة منه ما هو كالمرء والعرض عنه يلتفت اليه بالقصد
فيحصل فاذا استعمل جملة منه ورتبت حصل مجموع علم يكن كمن يتنبه بنام
ثم ربما ينتقل الذهن منه الى غيره مما كان مغفولا عنه لاستغراق متوجها
اليه لتعلقه بوجه اخر كما ينتقل من الحار الحرك الى الحار ومن الصوت
الى المصوت وقد اورد على التصديق مسألة وهي ان المطلوب منه انه
اما حاصل او غير مشعور به كما تقدم والجواب انه تصور النسبة
نفيا او اثباتا والمطلوب تعيين احدهما وذلك ان العلم بالنسبة من جهة تصورها
غير العلم بحصولها والازم من تصورها العلم بحصولها فاذا تصورنا
النفي والاثبات وشككنا فيهما او وجدنا حكمنا بتبا فيهما لزم اجتماع النفي والاثبات
وهما نقيضان قال ومادة المركب مفرداته وصورته هيئته الحاصلة
اقول المادة هي كالخشب للسرير وصورته هي كالهيئة السريرية له فمادته
التي تحصل هو من التيامها وصورته هيئته الحاصلة من التيامها ثم
ان ذلك قد يكون زائدا على مجموع المفردات كالمزاج الحاصل لاجزاء المعجون
الذي به تنظيم اثاره وقد لا يكون كهيئة العشرة والحد حقيقي ورسمي ولفظي
فالحقيقي ما انبا عن ذاتيات الكلية المركبة والرسمي ما انبا عن الشيء بلازم
له مثل الخمر مائع يقذف بالزبد واللفظي ما انبا بلفظ اظهر
مرادف مثل العقار الخمر وشرط الجميع الاطراد والانعكاس
اي اذا وجد وجد واذا انتفى انتفى ...

لاجادها فان العشرة وان كانت عين كل واحد فليست لا مجموع الاحاد ولم يحصل لها بعد
الالتيام كيفية زائدة اللهم الا بحسب التعقل ان كان قال

اقول الحد عند الاصوليين ما يميز الشيء عن غيره وينقسم الى حقيقي ورسمي ولفظي والحقيقي
ما انبا عن ذاتياته الكلية المركبة اي ذاتيات المحدود دون عرضياته والاحتراز
بالكلية دون المشخصات فان الاشخاص لا تحد المركبة التي تركب بعضها مع
بعض لانها فرادى لا تعد الحقيقة لفقد الصورة والرسمي ما انبا عن الشيء بلازم
له مثل الخمر مائع يقذف بالزبد فان ذلك لازم له عارض يعرف تمام حقيقته واللفظي
ما انبا عن الشيء بلفظ اظهر مرادف مثل العقار الخمر وشرط الجميع الاطراد والانعكاس
والانعكاس فالاطراد هو انه كلما وجد الحد وجد المحدود فلا يدخل فيه شيء من غير
افراد المحدود فيكون مانعا والانعكاس هو انه كلما وجد المحدود وجد
المحدود وجد الحد ويلزمه كلما انتفى الحد انتفى المحدود فلا يخرج عنه شيء من افراد المحدود
فيكون جامعا قال والذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية
للانسان ومن ثم لم يكن للشيء حدان ذاتيان وقد يعرف بانه غير معلل وبالترتيب العقلي
اقول الذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه فلو قدر عدمه في العقل لارتفعت
الذات كاللونية للسواد والجسمية للانسان اذ لو خرجنا عن الذهن لبطل فهمها
وفهمهما وحقيقتهما بخلاف المضافين في من اجل انه لا يعقل الذات قبل فهم الذاتي
كان الحد الحقيقي يتعقل جميع الذاتيات وذلك لا يتصور فيه التعدد فلم يكن للشيء
حدان ذاتيان الا من جهة العبارة بان يذكر بعض الذاتيات بالمطابقة تارة وبالتضمن
اخرى واما غيره فيتعدد كالحيوان يعدد اللوازم والاشياء المنتهية وقد يعرف
الذاتي بانه غير معلل اي لا يثبت للذات بعلة فالسواد لونيته للسواد ليس بعلة اصلا
ولكن اللونية له لنفسها عليه بخلاف الزوجية للاربعة فان الزوجية معللة
بالاربعة وقد يعرف بالترتيب العقلي اي هو الذي يتقدم على الذات في التعقل
وهذا المحض يجز الحقيقة وهذا احسن الى الاول قال وتمام الماهية هو النوع
في جواب ما هو وجزؤها المشترك الجنس والمميز الفصل والنوع الاول
النوع والجنس ما اشتمل على مختلف بالحقيقة وكل من المختلف النوع
ويطلق النوع على ذي احاد متفقة بالحقيقة والجنس الوسط نوع بالاول
لا بالثاني والبسائط بالعكس

اي السؤال بما هو انما يكون عن تمام الماهية فتمام الماهية هو المقول في جواب ما هو
وذلك كالانسان لزيد فانه تمام ماهيته المختصة به واما مختصاته فلا اشتراك فيها والعقل
والماهيتين او لها اشارة وجميعا او حسية واما جزؤها فتمام المشترك كالحيوان للانسان
اذ لا جزء مشترك بينه وبين الفرس مثلا الا هو والجزء المميز هو الفصل كالناطق له والمجموع
المركب منهما هو النوع الاضافي فاذا تمام ما يشتمل من الذاتي على امور مختلفة بالحقيقة ولا بد
ان يكون تمام حقيقتها المشتركة جنس لتلك الامور المختلفة وكل واحد من تلك المختلفة
نوع له اذ لا يختلف حقيقة المشترك في ذلك الا ان الاجزاء فيكون حقيقته مجموع الجنس
والفصل هذا وقد يطلق النوع على ذي احاد متفقة الحقيقة اي باعتبار كونها احادا
له ويسمى نوعا حقيقيا فقد علم ان الاجناس تترتب متصاعدة الى ما لا جنس فوقه وهو
الاعلى كالجوهر ومتنازلة الى ما لا جنس تحته وهو الاسفل كالحيوان وما بينهما هو
الوسط وقد يكون مفرد الامر فيه جنس ولا تحته جنس اذا عرفت هذا فالجنس الوسط
نوع بالمعنى الاول لاندراجه تحت جنس دون الثاني اذ احاده ليست متفقة بالحقيقة والبسائط
بالعكس اي انواع بالمعنى الثاني لجواز ان يكون افرادها متفقة بالحقيقة لان الكل لكل دون
الاول اذ لا جزء لها فلا جنس فوق له والبسائط بالعكس قضية مهملة لا كلية قال **والعر**
ضي بخلافه وهو لازم وعارض فاللازم ما لا يتصور مفارقته وهو لازم
للماهية بعد وبهما كالفردية للثلاثة والزوجية للاربعة ولازم للوجود خاصة
كالحدوث للجسم والظلمة والعارض بخلافه وقد لا يزول كسواد الغراب والزنجي
اقول العرضي بخلاف الذاتي في التعريفات الثلاثة فهو ما يتصور فهم الذات قبل فهمه او المعلل
او ما لا يقدم تعقلا وينقسم الى لازم وعارض فاللازم ما لا يتصور مفارقته اي
لا يمكن ولا هو فيما ان لازم للماهية بعد فهمها بخلاف الذاتي فانه لازم لا بعد فهمها
سواء فرض وجودها ام لا كالفردية للثلاثة ولازم للوجود خاصة دون الماهية
كالحدوث للجسم كله فكونه ذا ظل في الشمس لبعضه وذلك لا يلزم ماهية الجسم والعارض
خلافه اللازم فهو ما يتصور مفارقته اي يمكن مع الامكان فهو قد لا يزول
كسواد الغراب والزنجي وقد يزول كصفرة الذهب **تنبيه** اللازم للماهية بعد فهمها
قد يكون لا بواسطة بل بينا وقد يكون بواسطة فلا يتبادر الاول الذهن من
كلام المصنف خطأ قال **وصورة الحد الجنس الاقرب ثم الفصل وخلل ذلك نقص**
وخلل المادة خطأ ونقص فالخطأ كجعل الموجود والواجب جنسا وجعل
العرضي الخاص بنوع فصلا وبالعكس وترك بعض الفصول ولا يطرد
وكتعريفه بنفسه مثل الحركة عرض نقله والانسان حيوان بشر وجعل

النوع

النوع في الحد جنسا مثل الشر ظلم الناس والعشرة خمسة وخمسة
الرسمي باللازم الظاهر لا بخفي مثله ولا اخفى ولا بما يتوقف تعقله
عليه مثل الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد وبالعكس فانهما متساويان
وبان ومثل النار جسم كالنفس فان النفس اخفى ومثل الشمس كوكب
نهاري فان النهار يتوقف على الشمس في التعقل كاستعمال الالفاظ
الغريبة والمشتركة والمجازية اقول قد علمت ان لكل مركب مادة وصورة وان
مادة الحد الذاتي والعرضي باعتبارها فاذا ما صورته فان تاتي بالجنس الاقرب ثم بالفصل
الاقرب وخلل الصورة نقص في الحد كاسقاط الجنس الاقرب في الاقتصار على الابعد لاخلاله
الفصل بالالتزام عليه نحو الانسان جسم ناطق او اسقاط الجنس مطلقا لذلك نحو الانسان
ناطق وكتقديم الفصل نحو العنق المفرط من المحبة لاخلاله بالصورة وخلل المادة منه ما هو
خطأ ومنه ما هو نقص والخطاء امثلة منها جعل الموجود والواجب جنسا للانسان مثلا
وفي البيان اذ تبين له اذ يفهم حقيقته بدونهما ومنها جعل الخاص بنوع فصلا له حيث لا
ينعكس كالضاحك بالفعل للانسان ومنها ترك بعض الفصول بحيث لا يطرد ان لا يؤتى
بالفصل المساوي له ان الحد ولا بواحد من فصوله المساوية ان تعدد ومنها تعريف
الشيء بنفسه واكثر ما يكون ذلك اذا ذكر الشيء بلفظ مرادف مثل الحركة عرض نقله فان النقلة
مرادف الحركة ومثل الانسان حيوان بشر فان البشر مرادف الانسان ومنها جعل النوع جنسا
مثل الشر ظلم الناس والظلم نوع من الشر فان الشر وكبره ومنها جعل الجزء المقدار جنسا
مثل العشرة خمسة وخمسة فان الخمسة جزء من العشرة لا يحمل عليها لا وحدها ولا بانضمام
خمسة اخرى اليها المحمول مجموع الخمستين هذا في الحد مطلقا والحد الرسمي يختص من الخلل
بانه يكون باللازم الظاهر له او من بين اللوازم باللازم الظاهر فلا يجوز ان يرسم
الشيء بخفي مثله فان الخفي لا يعرف الخفي ولا بما هو اخفى منه بالطريق الاولى ولا بما يتوقف
تعقله على تعقله للزوم الدور فالاول مثل الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد والفرد
عدد يزيد على الزوج بواحد اذ الفرد والزوج شيئان في الخفاء والجلاء ومنه ذكر احد
المتضايفين في حد الاخر كما يقال الاب من له ابن والابن من له اب والثاني مثل النار
جسم كالنفس فان النفس من تشابه النار لها اخفى من حقيقة النار والثالث مثل
الشمس كوكب نهاري فان تعقل النهار يتوقف على تعقل الشمس لان النهار وقت
طلوع الشمس وهذه الثلاثة هي الحد والرسم خاصة واما النقص في المادة فلا امثلة
منها استعمال الالفاظ الغريبة الوحشية لعدم ظهورها في المقصود ومنها استعمال
الالفاظ المشتركة اي بلا قرينة لترددها بين المقصود وغيره فيقع الجهل فلا يتعين المقصود

جامعة الرياض المكتبة المركزية المخطوطات

فهو ومنها استعمال الالفاظ المجازية بلا قرينة لظهورها في غير المقصود فيقع الجهل قال وم

ولا يحصل الحد بالبرهان لانه وسط يستلزم حكماً على المحكوم عليه فلو فرض في الحد لكان حصول الحد مستلزماً على المحكوم عليه ولان الدليل يستلزم تعقل ما يستدل عليه فلو دل عليه دليل لزم الدور وان قيل فمثله يلزم في التصديق قلنا دليل التصديق على حصول ثبوت النسبة او نفيها لا على تعقلها فلا دور ومن ثم لم يمنع الحد ولكن تعارض وسطه لحلله اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق وقصد مدلوله لغة او شرعاً فدليله النقل لحلاف تعريف الماهية اقول الحد لا يكتسب بالبرهان لوجهين احدهما ان البرهان عبارة عن وسط يستلزم حصول امر في المحكوم عليه فلو قدر في الحد وسط لكان مستلزماً لتعين المحكوم عليه لان الحد ليس امراً غير حقيقة المحدود تفصيلاً وفيه تحصيل الحاصل وثانيهما انه لا بد في الدليل من تعقل المدلول لوجوب تعقل حقيقة ما يستدل عليه قبل اقامة الدليل عليه فلو حصل تعقل حقيقته بالدليل لتاخر عنه فلزم الدور وان قيل فيجي مثله في التصديق قلنا لا نسلم فان المطلوب ليس تعقل النسبة بل اثباتها او نفيها والموقوف عليه تعقلها لا هما بخلاف الحد فان المطلوب تعقله لا غير ومن جهة ان الحد لا يحصل بالبرهان لم يمنع اذ مرجع المنع طلب البرهان عليه ولا يمكن لكنه يعترض عليه اما بالمعارضة واما ببيان خلل فيه مما يعدم من عدم طرد او عكس او غيره فاذا قال العلم صفة لا يحتمل النقيض تعالى له لم لا يقال انه صفة توجب التمييز او التمييز لا يحتمل حتى له وسن توجيهه واعلم انه لا تعارض الا بعد تعريف احد هو به اذ لا تعارض بين التصورات فان احدها لا يمنع الاخر هذا كله اذا قصد افادة الماهية فقط اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق واريد به ان ذلك مفهوم شرعاً او لغة خرج عن كونه حداً وصار حكماً فيجوز ان يطلب عليه الدليل ودليله النقل عن اهله لغة او شرعاً قال

ويسمى كل تصديق قضية وتسمى في البرهان مقدمات والمحكوم عليه فيها اما جزئي معين او لا والثاني اما مبين جزئيته او كليته او لا فصارت اربعة شخصية وجزئية محصورة وكلية محصورة ومهملة كل منها موجبة وسالبة والمحقق والمهملة الجزئية فاهملت اقول هذا اوان الفراغ من التصورات والشروع في التصديقات وكل تصديق يسمى قضية ويسمى القضايا في البرهان اي اذا جعلت جزء قياس مقدمات ثم لا بد فيها من حكم بنسبة فيستدعي محكوماً عليه ومحكوماً به والمحكوم عليه فيها اما جزئي معين او لا والثاني اما ان يكون مبيناً جزئيته اي كون الحكم على بعض افراده او كليته اي كون الحكم على كل افراده او لا يكون مبيناً كليته ولا جزئيته فيكون اربعة

اقسام

اقسام الاول ما موضوعه جزئي معين نحو زيد انسان وتسمى شخصية الثاني ما ليس موضوعه جزئياً معيناً وبين جزئيته نحو بعض الانسان عالم وتسمى جزئية محصورة الثالث ما ليس موضوعه جزئياً معيناً وبين كليته نحو كل حيوان متحرك وتسمى كلية محصورة الرابع ما ليس موضوعه جزئياً معيناً ولم يبين لا جزئيته ولا كليته نحو الانسان في خسر وتسمى مهملة والمحقق فيها الجزئية لانها متحققة سواء كانت كلية او جزئية اذ الجزئية لا يعتبر فيها عدم الكلية بل لا يتعرض لها فلذلك اهملت بجزئيتها ولم يذكر فيها البعض للاستغناء عنه قال

ومقدمات البرهان قطعية لتنتج قطعياً لان لازم الحق حق وتنتهي الى ضرورية والا لزم التسلسل او الدور وان كانت الامارات ظنية او اعتقادية ان لم يمنع مانع اذ ليس بين الظن والاعتقاد وبين امر ربط عقلي لزوال الظن والاعتقاد مع قيام موجبهما اقول مقدمات البرهان قطعية وحينئذ ينتج قطعياً لان النتيجة لازمة لمقدمات حقة قطعاً ولازم الحق حق قطعاً ولا بد ان ينتهي الى المقدمات الضرورية دفعاً للدور او التسلسل المانعين من الاكتساب واما الامارات اي ما هي ظنية فيستلزم النتيجة استلزاماً ظنياً او اعتقادياً لا يستلزم ذلك فهو باق لا يزول ما لم يقع في وقت ما مانع كذا اذا لم يمنع مانع والمانع يجب لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين امر ربط عقلي بحيث يمتنع تخلفه عنه لزوال الظن والاعتقاد مع قيام موجبهما لا يكون عند قيام المعارض وظهور خلاف الظن بحس او بدليل قال

ووجه الدلالة في المقدمتين ان الصغرى خصوص والكبرى عموم فيجب الاندراج فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى اقول وجه الدلالة في المقدمتين وهو ما لاجله لزمها النتيجة ان الصغرى باعتبار موضوعها خصوص والكبرى باعتبار موضوعها عموم فاندراج الخصوص تحت العموم فاوجب ثبوت الحكم موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فيثبت له ما يثبت له وهو محمول الكبرى نفياً او اثباتاً فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو النتيجة كذلك نحو العالم مؤلف وكل مؤلف حادث فان العالم اخص من المؤلف فلذلك تقول العالم مؤلف حكم خاص بالعالم وكل مؤلف حادث حكم عام للعالم ولغيره فيلتقي العالم والحادث واعلم انهما اذا تساويا فالحكم كذلك لان طبيعة المحمول ما هو محمول الاعم فلذلك لم يتعرض للاخر قال

وقد تحذف احدى المقدمتين للعلم بها والضروريات منها المشاهدات الباطنة وهي ما لا يفتقر الى عقل كالجوع والالم ومنها الاوليات وهي ما يحصل بمجرد العقل كعلمك بوجودك وان النقيضين يصدق احدهما ومنها المحسوسات وهي ما يحصل بالحس ومنها التجريبيات وهي ما يحصل بالعادة

بالتسامع المشهود في الامصار ومنها المتواترات وهي ما يحصل بالاخبار تواترا كبغداد
ومكة اقول قد عرفت فيما سبق ان البرهان للعلم بها فالكبرى مثل هذه الحجة
لانه ذاتي والصغرى مثل الحدث لان كل ما يحدث وسنه هو له تعالى لو كان فيهما الهة
الا الله لفسدتا فلا بد من انتها المقدمات القطعية الى الضروريات وهي انواع
الاول المشاهدات الباطنة وتسمى الوجدانيات وهي ما لا يفتقر الى عقل كجوع الانسان
وعطشه ولذته والمه فان البهائم تدركها الثاني الاوليات وهي ما يحصل بمجرد العقل
ولا يشترط فيه الا تصور الطرفين والالتفات الى النسبة كعلم الانسان بان الواحد
نصف الاثنين وان النقيضين لا يصدق احدهما ولا يكذبان معا الثالث المحسوسات
وهي ما يحصل بالحس الظاهر اعني المشاعر الخمس كالعلم بان النار حارة والشمس مضيئة
الرابع التجربيات وهي ما يحصل بالعادة اعني بتكرار الترتيب من غير علاقة عقلية
وقد يتحقق كعلم الطبيب بان السقمونيا مسهلة وقد يعم كالعلم العامة بان الخمر مسكر
الخامس المتواترات وهي ما يحصل بنقل الاخبار تواترا كالعلم بوجود مكة وبغداد
لمن لم يرهما واما المقدمات الظنية فانواع الحدسيات كما يشاهد بان نور القمر
يزداد وينقص بقربه وبعده من الشمس فيظن انه مستفاد منها والمشهورات
كحسن الصدق والعدل وقبح الكذب والظلم والتجربيات الناقصة والمحسوسات
الناقصة والوهميات ما يحكم بمجرد الفطرة بدون نظر العقل انه من الاوليات مثل كل
موجود متحيز والمسلمات ما يسلمه الناظر من غيره قال وصورة البرهان
اقتراني واستثنائي فالاقتراني ما لا يذكر اللازم ولا نقيضه فيه بالفعل والاستثنائي
بخلافه فالاول ان لم يكن بشرط ولا تقسيم يسمى حمليا فيه موضوع والحكم محمولا
وهي الحدود ويسمى الحد المكرر اوسط وموضوع المطلوب اصغر ومحموله اكبر وذات
الاصغر الصغرى وذات الاكبر الكبرى اقول ما ذكرناه مادة البرهان واما صورته فهي اما
اقتراني واستثنائي لانه اما ان لا يكون اللازم منه ولا نقيضه مذكورا فيه بالفعل
او يكون فالاول الاقتراني والثاني الاستثنائي وسنذكر مثالهما فالاقتراني بغير
شرط ولا تقسيم اي يشتمل على هذا القسم ويسمى الاقترانيات الحملية ولا يعرض للقسم
الاخر وهو ما فيه تقسيم او شرط ويسمى الاقترانيات الشرطية لقلة وجوده وكثرة
شعبها وبعد اكثرها عن الطبع ثم المعرفات في مقدمتين يسميهما المنطقيون موضوعا
ومحمولا والمتكلمون ذاتا وصفة والفقها محكوما عليه ومحكوما به والنحويون مسندا
اليه ومسندا واجزا المقدمات تسمى حدودا ولا بد من حد متكرر باعتبار نسبته الى
طرفي المطلوب ويسمى الاوسط واما الاخران وهما طرفا المطلوب فيسمى موضوع الاصغر

ومحمول

ومحموله الاكبر والمقدمة التي فيها الاكبر الكبرى مثاله كل وضوء عبادة وكل عبادة فرضيته نية فكل
وضوء فرضيته فالعبادة الاوسط والوضوء الاصغر وكل وضوء عبادة الصغرى وفرضيته الاكبر
وكل عبادة فرضيته الكبرى قال ولما كان الدليل قد يقوم على المطلوب ابطال النقيض
والمطلوب نقيضه وقد يقوم على المنفي والمطلوب عكسه احتيج الى تعريفهما
فالنقيضان كل قضيتين اذا صدقت احداهما كذبت الاخرى وبالعكس فان
كانتا شخصيتين فشرطها ان لا يكون بينهما اختلاف في المعنى الا بالنفي والاثبات
فيجب اتحاد الجزءان بالذات والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل والزمان
والمكان والشرط ولا بد من اختلاف الموضوع في الكم لانه لو اتحد جاز ان
تكذبا في الكلية مثل كل انسان كاتب لان الحكم يعرض على خاص نوع ويتصدقا في
الجزئية لانه غير معين فنقيض الكلية الموجبة جزئية سالبة ونقيض الجزئية
الموجبة كلية سالبة اقول لما كان الدليل قد لا يقوم على صدق المطلوب ابتداء اما على
صدق ابطال نقيض المطلوب ولا يلزم منه صدقه الا على تحقيق ملزوم صدق
المطلوب وهو ما يكون المطلوب عكسه فيلزم صدقه فلذلك احتيج الى بيان النقيض
والعكس والمراد بالتعريف البيان لتبيين واحد منهما وحكمهما فانه يذكرهما جميعا النقيضان كل
كل قضيتين يلزم من صدق ايتهما فرضت كذب الاخرى ويلزم العكس وهو ان يلزم من كذب
ايتهما فرضت صدق الاخرى ولا حاجة الى تقييد اللزوم بكونه بالذات دفعا لورود هذا
انسان هذا ليس بناطق لان كذب كل منهما لا يلزم من صدق الاخر بل من صدق فرد
واستلزامه لنقيض الاخر جميعا والضابط في التناقض ان القضية اذا كانت شخصية
يجب ان لا يكون بينها وبين نقيضها تغاير الا بسبب كل من الاثبات والنفي
بالاخر فيلزم ان يتحد الموضوع والمحمول لا باللفظ فقط بل بالذات وبالاعتبار
ويلزم من ذلك ثمان وحدات لولاها لم يجب الكذب لاختلاف الاعتبار الاول اتحاد
الاضافة مثل زيد اب زيد ليس باب ولو اريدت في احدهما لبكر وفي الاخر لعمرو لم
يتناقضا الثاني الاتحاد في الجزء والكل مثل الزنجي اسود الزنجي ليس باسود ولو اريدت في
احدهما جزؤه وفي الاخر كله لم يتناقضا الثالث في القوة والفعل مثل الخمر في الدن
مسكر الخمر في الدن ليس بمسكر الرابع الزمان مثل الشمس حارة الشمس ليست بحارة
الخامس المكان زيد جالس زيد ليس بجالس السادس الشرط الكاتب متحرك الاصابع
الكاتب ليس بمتحرك الاصابع هذا اذا كانت القضية شخصية وان لم تكن شخصية لزم
مع ما ذكرنا اختلاف الموضوع بالكلية والجزئية والا لكانتا كليتين او جزئيتين
والكليتان تكذبان معا مثل كل انسان كاتب ولا شيء من الانسان بكاتب والجزئيتان

لان الحكم بعرض خاص بنوع من الموضوع على الموضوع كله فليثبت لنوع منه لا يصدق سلبه عن كله ولاختصاصه به واستلابه عن نوع آخر منه لا يصدق اثباته للكل والجزئيتان يجوز صدقهما معا مثل بعض الانسان كاتب بعض الانسان ليس بكاتب واما صدق فلان الحكم في الجزئي على غير معين من جزئيات الموضوع وانه يوجب في ضمن كل جزئي فيصدق الايجاب في ضمن جزئي والسلب في ضمن آخر ولو كان القضية الى بعض معين بان يقول بعض الانسان كاتب وذلك البعض ليس بكاتب او نوى ذلك لم يمكن صدقهما اذ اثبت ذلك تحقق ان نقيض الكلية المثبتة الجزئية السالبة ونقيض الجزئية المثبتة الكلية السالبة وهو واضح قال وعكس كل قضية تحويل مفرديها على وجه يصدق فعكس الكلية الموجبة جزئية موجبة وعكس الكلية السالبة مثلها وعكس الجزئية الموجبة مثلها ولا عكس للسالبة الجزئية اقول عكس كل قضية تحويل مفرديها بان يجعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا على وجه يصدق اي على تقدير صدق الاصل لا في نفس الامر فقد يكون كاذبا في اصله نحو كل انسان فرس عكسه بعض الفرس انسان وهما كاذبان لكن لو صدق الاصل صدق هذا ايضا وقد يقال للقضية التي حصلت بعد التبديل عكس ايضا كما اطلق في الشرح وعلى هذا فعكس الكلية الموجبة جزئية موجبة لان الموضوع والمحمول في الموجبة صدقا عليها فبعض ما صدق عليه المحمول صدق عليه الموضوع لكن ربما يكون المحمول اعم فحينئذ لا يثبت الموضوع فلا يلزم الكلية وعكس الكلية السالبة كلية سالبة لان الطرفين لا يلتقيان في شيء من الافراد وعكس الجزئية الموجبة جزئية موجبة للالتقاء والجزئية السالبة لا عكس لها لجواز ان يكون الموضوع اعم وقد يسلب الاخص عن بعضه فاذا عكس كان سلب الاعم عن الاخص فلا يصدق قال واذا عكست الموجبة الكلية بنقيض مفرديها صدقت وكذا ما عكست السالبة سالبة جزئية اقول ههنا نوع آخر من العكس يسمى عكس النقيض وهو تبديل كل من الطرفين بنقيض الآخر على وجه يصدق والكلية الموجبة تنعكس بهذا العكس وذلك ان محمولها لازم لموضوعها وعدم اللازم مستلزم لعدم الملزوم وهذا بخلاف الجزئية اذ لا استلزام فيها ومن احكام الموجبتين الكليتين سلبا فان العكست السالبة بهذا العكس اما الجزئية فلان الجزئيتين السالبتين بعينهما الكليتين الموجبتين والتلازم بين الشيئين يستلزم التلازم بين نقيضيهما واما الكلية فلانها مستلزمة للجزئية المستلزمة لعكسها وهو بعينه عكس الكلية قال والحد المتكرر باعتبار الوسط ان كان اربعة اشكال فالاول محمول الصغرى موضوع الكبرى والثاني محمولهما والثالث موضوعهما والرابع عكس الاول واذا اعتبرت كل شكل باعتبار الكلية والجزئية والموجبة والسالبة كانت ستة عشر ضربا

اقول وضع الاوسط عند الحدين الآخرين يسمى شكلا والاشكال اربعة لان الاوسط ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فالاول وان كان محمولا فيهما فالثاني وان كان موضوعا فيهما فالثالث وان كان عكس الاول اي موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فالرابع ثم اذا اعتبرت كل شكل في الايجاب والسلب والكلية والجزئية حاصل الضروب العقلية ستة عشر لان الصغرى احدى الاربع والكبرى احدى الاربع وبضرب الاربع في الاربع يحصل ستة عشر لكن منها ما لا يكون منتجا بالحقيقة فيسقط بحسب الشروط ويكون المنتج ما بقي بعد ذلك قال الشكل الاول ابينها ولذلك يتوقف غيره على رجوعه اليه وينتج المطالب الاربعة وشرط انتاجه ايجاب الصغرى او في حكمه ليندرج الوسط وكلية الكبرى ليندرج فينتج الاربعة موجبة كلية او جزئية وكلية موجبة او سالبة الاول كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية الثاني كل وضوء عبادة ولا شيء من العبادة بلا نية الثالث بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية الرابع بعض الوضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النية اقول الشكل الاول هو ابين الاشكال فلذلك كان غيره موقوفا على الرجوع اليه فيكون انتاجه انما يعلم برجوعه اليه لما علمت ان حقيقة البرهان وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه وان جهة الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى والحكم عليه حكم عليه وكلاهما صورة الشكل الاول والعقل لا يحكم بالانتاج الا بملاحظة ذلك سواء صرح به اولا وليس من شرطه ما يلاحظ العقل التمكن من تفسيره وتلخيص العبارة فيه فلا حاجة لكن يراه يحكم بان ما تحقق فيه الرجوع الى الشكل الاول تحقق ذلك وهو السبب للانتاج والفقد فيه فانتج وما لم يرجع اليه فهو بخلافه ولا نظنن ... لعدم الدليل الخاص بل انتفاء الدليل مطلقا لا يوجب انتفاء المدلول وقد كرر ذلك في مواضع من كتابه وبين ضرره ... هذا الوجه من الخلف وغيره بل قصد الى ما ذكرنا ولا تستبعده ان تفطن ... الحكم في مناط الامر ... بانتفاء الجهات فتتعاضد ... واعلم ان هذا الشكل مختص بانه ينتج المطالب الاربعة فانه ينتج الموجبة الكلية وباقي الاشكال لا ينتج الكلية الموجبة فلا ينتج الاربعة بل اما جزئية او سالبة وكل ذلك ستعلمه عند التفصيل ثم ان شرط انتاجه امران احدهما ان تكون الصغرى موجبة او في حكمها ليتلاقى الوسط فيتحقق امر مكرر جامع وذلك ان الحكم في الكبرى على ما هو الاوسط ايجابا فلو كان المعلوم ثبوته في الاصغر هو الاوسط سلبا كعدم الوسط فلا ... والمراد بحكم الايجاب ما يستلزم الايجاب كقولنا لا شيء من ج ب وكل ما هو ليس ب ا فان لا شيء من ج ب هو سالبة لانه في حكم كل ج ليس ب سالبة المحمول وثانيهما ان تكون الكبرى كلية

لتعلم اندراج الاصغر فيه اذ لو كانت جزئية جاز كون الاوسط اعم من الاصغر وكون
المحكوم عليه في الكبرى بعضا منه غير الاصغر فلا يندرج فلا ينتج وبحسب هذا الشرط يسقط
السالبتان الصغرى مع الكليتين والجزئيتين والموجبتان صغرى مع الجزئيتين كبرى وينتج ضروب
موجبة اما كلية او جزئية مع كبرى كلية اما موجبة او سالبة الاول من موجبة كلية وكلية
موجبة ينتج كلية موجبة كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج كل وضوء بنية
الثاني موجبة كلية موجبة وكلية سالبة ينتج كلية سالبة كل وضوء عبادة وكل عبادة لا تصح
بدون النية ينتج كل وضوء لا تصح بدون النية الثالث جزئية موجبة وكلية موجبة ينتج
جزئية موجبة بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج بعض الوضوء بنية الرابع جزئية
موجبة وكلية سالبة ينتج جزئية سالبة بعض الوضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون
نية فبعض الوضوء لا تصح بدون نية فقد ظهر لك انه ينتج المطالب الاربعة وانها بينة لانها
لا تحتاج انتاجها للمطلوب الى دليل قال الشكل الثاني شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه
بالايجاب والسلب وكلية كبراه ينتج اربعة ولا ينتج الا سالبة اما الاول فلانه لو
عكس اختيرا هما وجعلها الكبرى فموجبتان باطل وسالبتان لا سلافيان وان كانتا
كلية الكبرى فلانها ان كانت هي التي تعكس فواضح وان عكست الصغرى فلا بد ان
تكون سالبة لسلافيا فيجب عكس النتيجة ولا تنعكس لانها تكون جزئية سالبة
الاول كليتان والكبرى سالبة الغائب مجهول الصفة وما يصح بيعه ليس مجهول الصفة
ينتج بعكس الكبرى ولانه الغائب لا يصح بيعه الثاني كليتان والكبرى موجبة
الغائب ليس معلوم الصفة وما يصح بيعه معلوم الصفة ولانه كالاول ويبين
بعكس الصغرى وجعلها الكبرى وعكس النتيجة الثالث جزئية موجبة وكلية سالبة
بعض الغائب مجهول وما يصح بيعه ليس مجهول ولانه بعض الغائب لا يصح بيعه
ويبين بعكس الكبرى الرابع جزئية سالبة وكلية موجبة بعض الغائب ليس بمعلوم
وما يصح بيعه معلوم ويبين بعكس الكبرى فيبين منع بهما ويبين فيها ايضا في
جميع ضروبه بالخلف فاخذ نقيض النتيجة وهو كل الغائب يصح بيعه ويجعله الصغرى
فينتج نقيض الصغرى الصادقة وما هو الا في نقيض المطلوب فالمطلوب صدق
اقول الشكل الثاني شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه في الايجاب والسلب وكلية كبراه
ومن خواصه انه لا ينتج الا سالبة اما الشرط الاول اعني اختلاف المقدمتين في الكيف
فلما علمت انه لا ينتج الا برده الى الاول واذا صح العسر في الاول اما هي في الكبرى وجب
في رده اليه بان يعكس احدى المقدمتين ويجعل كبرى فان كانتا موجبتين فباطل اذ لا يمكن
فيه ذلك لان عكس ما تعكس منهما ~~احدى المقدمتين يجعل~~ كبرى للاول وان كانتا

اما السنن امكن فيه ذلك لكن لا ينتج اذ تصير الصغرى في الاول سالبة وعلم سلافيا الامر واما
الشرط الثاني وهو كلية الكبرى فلانها ان كانت هي التي تعكس فواضح لان الجزئية عكسها
جزئية فلا تصلح كبرى للاول وان كانت غير التي تعكس بان عكست الصغرى وجعلتها
كبرى وجعلت الكبرى صغرى فلا بد من عكس النتيجة اذ الحاصل منه سلب موضوع النتيجة
عن محمولها والمطلوب عكس ذلك لكنها لا تنعكس لان القياس حينئذ من جزئية موجبة
وكلية سالبة فينتج سالبة جزئية وانها لا تنعكس واما كونه لا ينتج الا سالبة فلان
كبراه عكس سالبة كلية الا اذ عرفا لا تنعكس او تعكس جزئية لا تصلح كبرى للاول
وقد علمت ان نتيجة مثله في الاول سالبة فان قلت فكيف تصدق ذلك في قولنا بعض
ج ليس ب وكل ا ب قلت كل ا ب يستلزم لا شيء من ليس ب وتعكس لا شيء من ليس ب ا وهو
ينتج المطلوب وضروب هذا الشكل باعتبار هذا الشرط اربعة اقسام اذ سقط الموجبة
الموجبة الكلية مع الموجبتين والجزئية السالبة والكلية السالبة مع السالبتين والجزئية الموجبة مع
الموجبتان مع السالبة الكلية والسالبتان مع الكلية الموجبة الاول كليتان والكبرى سالبة
ينتج كلية سالبة كل غائب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه ليس مجهول الصفة فكل غائب لا يصح بيعه
وبيانه بعكس الكبرى فان قولنا كل ما يصح بيعه ليس مجهول الصفة يعكس كل مجهول الصفة لا يصح بيعه
فيصير كل غائب مجهول الصفة وكل مجهول الصفة لا يصح بيعه ينتج المطلوب من الاول الثاني كليتان
والكبرى موجبة ينتج كلية سالبة كالاول كل غائب ليس بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيعه معلوم
الصفة ينتج كالاول كل غائب لا يصح بيعه بيانه بعكس الصغرى وجعلها الكبرى ثم عكس النتيجة فان قولنا
كل غائب ليس بمعلوم الصفة عكسه كل معلوم الصفة ليس بغائب ينتج كل ما يصح بيعه ليس بغائب
يعكس كل غائب ليس يصح بيعه وهو المطلوب الثالث جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة
كبرى ينتج جزئية سالبة بعض الغائب مجهول وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول ينتج بعض الغائب
لا يصح بيعه وبيانه بعكس الكبرى كالاول الرابع جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة
كبرى ينتج جزئية سالبة بعض الغائب ليس بمعلوم وكل ما يصح بيعه معلوم فبعض الغائب
لا يصح بيعه بيانه بعكس الكبرى وهو قولنا كل ما يصح بيعه معلوم بعكس النقيض الى قولنا
كل ما ليس بمعلوم لا يصح بيعه وهو مع الصغرى ينتج المطلوب فاعلم انه يبين الانتاج
في هذا الضرب بالخلف وهو ان يوجد نقيض النتيجة وهو قولنا كل غائب يصح بيعه ويجعلها
لكونها موجبة صغرى وكبرى القياس لكونها كلية كبرى هكذا كل غائب يصح بيعه وكل ما
يصح بيعه معلوم الصفة واللازم كل غائب معلوم وهذا ينافي الصغرى وهو قولنا
بعض الغائب ليس بمعلوم ولا يجتمعان صدقا فالكل الصغرى لان المفروض ذكر معين
لكن هذا الخلف مستلزم لكذب مجموع المقدمتين المتحصل لهذا او لصدق الصغرى تكون
الكبرى

الموجبة والكرم الموجبة مع الموجبتين
والجزئية السالبة والكرم الجزئية السالبة
السالبتين والكرم الموجبة وبيعهم

الكاذبة هي الاخرى اعني نقيض المطلوب فاذا كذب نقيض المطلوب كان المطلوب صادقا
وهو المدعى وهكذا في الضروب الثلثة الاخر قال الشكل الثالث وشرطه ايجاب الصغرى
او في حكمه وكلية احدهما في شئ ولا ينتج الا جزئيا اما الاول فلانه لا بد من
عكس احدهما وجعلها الصغرى فان فرض الصغرى سالبة وعكسها لم يسلبها
فان كان العكس في الكبرى وهي سالبة لم ينتج قياسا مطلقا وان كانت موجبة فلا
بد من عكس النتيجة ولا تنعكس فاما كلية احدهما فليكون هي الكبرى اخرى
منهما او بعكسها فاما انتاجه جزئيا فلان الصغرى عكس موجبة انما او ما في
حكمها الاول كلاهما كلية موجبة كل ب ج وكل ب ا فينتج بعض ج ا
بالبيان بعكس الصغرى ليصير ثالث وكلية موجبة بعض
مقتات وكل انسان حيوان فينتج وبيانه كالاول الثالث كلية موجبة وجزئية موجبة كل
مقتات وبعض الحيوان فينتج مثله وبيانه بعكس الكبرى وجعلها الصغرى وعكس
النتيجة الرابع كلية موجبة وكلية سالبة كل انسان مقتات وكل انسان لا تعيش منفصلا
فينتج بعض المقتات لا تعيش وبيانه بعكس الصغرى الخامس جزئية موجبة وكلية
سالبة بعض الانسان مقتات وكل انسان لا تعيش منفصلا فينتج بعض المقتات لا تعيش
منفصلا وبيانه مثل السادس كلية موجبة وجزئية سالبة كل انسان مقتات
وبعض الانسان لا تعيش فينتج مثله وبيانه بعكس الكبرى على حكم الموجبة وجعلها الصغرى وعكس
النتيجة وبيان مع جميعها بالخلف فيأخذ نقيض النتيجة كلما تقدم الا انك تجعله الكبرى
اقول الشكل الثالث شرطه ان يكون صغراه موجبة او في حكمها كما ذكرنا في الاول وان يكون احدى
مقدمتيه كلية ومن خواصه ان نتيجته لا تكون الا جزئية اما الشرط الاول وهو ايجاب الصغرى
فلانه انما يرتد الى الاول بعكس احداهما وجعلها صغرى لموافقته له في الكبرى والتي يجعلها
بعكسها اما الصغرى او الكبرى فان كانت الصغرى فاذا عكسناها كانت الصغرى سالبة في
الاول فلم يتلاق الطرفان وان كانت الكبرى وهي اما سالبة او موجبة فان كانت سالبة
فاذا جعلناها صغرى لم يتلاق الطرفان مطلقا فلا يلزم حمل الاصغر على الاكبر ولا حمل
الاكبر على الاصغر وان كانت موجبة فعكسها جزئية وجعلناها صغرى والصغرى كبرى وهي
سالبة فيحصل قبل من الاول من صغرى جزئية موجبة وكبرى كلية سالبة فينتج جزئية سالبة
وسلبا فيأتي على ان الاصغر محمول على بعض الاكبر ثم لا بد من عكس النتيجة وان
لا يكون عين المطلوب كما علمت لكن الجزئية السالبة لا تنعكس واما الشرط الثاني وهو
كلية احدى مقدمتيه فلانه لا بد من رده الى الاول وكبراه كلية فالجزئية لا تصلح لذلك
لا بنفسها ولا بعد عكسها لان عكس الجزئي جزئي واما انه لا ينتج الا جزئيا فلان الصغرى

تكونها عكس احدى المقدمتين ووجوب ايجابها في الاول تكون عكس موجبة وحكمها
وتكون جزئية وجزئية الصغرى لا تنتج الا جزئية فضروب هذا الشكل الشرط بحسب الشروط المذكورة ستة لسقوط الكليتين صغرى مع الاربع والموجبة مع الجزئيين فبقي
الموجبة الكلية مع الاربع والجزئية مع الكليتين الاول كلية موجبة وكلية موجبة تنتج
جزئية موجبة كل انسان مقتات وكل انسان حيوان فبعض المقتات حيوان وبيانه بعكس الصغرى
ليصير بعض المقتات انسان وكل انسان حيوان الثاني جزئية موجبة وكلية موجبة ينتج جزئية
موجبة بعض الانسان مقتات وكل انسان حيوان فينتج كالاول فبعض المقتات حيوان وبيانه
كالاول بعكس الصغرى الثالث كلية موجبة وجزئية موجبة ينتج جزئية موجبة كل انسان
مقتات وبعض الانسان حيوان ينتج كالاول اي كالضرب الاول او كما انتج الضرب الاول
وهو بعض المقتات حيوان وبيانه لا بعكس الصغرى لانه يصير من جزئيتين بل
بعكس الكبرى وجعلها صغرى ليصير بعض الحيوان انسان وكل انسان مقتات فينتج بعض
الحيوان مقتات ونعكس بعض المقتات حيوان وهو المطلوب الرابع كلية موجبة
وكلية سالبة ينتج جزئية سالبة كل انسان مقتات وكل انسان لا تعيش بعيشة منفصلا
ينتج بعض المقتات لا تعيش بعيشة منفصلا وبيانه بعكس الصغرى كالاول الخامس
جزئية موجبة وكلية سالبة ينتج جزئية سالبة بعض الانسان مقتات وكل انسان لا تعيش بعيشة
منفصلا ينتج بعض المقتات لا تعيش بعيشة منفصلا وبيانه بعكس
الصغرى السادس كلية موجبة وجزئية سالبة ينتج جزئية سالبة كل انسان مقتات
وبعض الانسان لا تعيش بعيشة منفصلا ينتج بعض المقتات لا تعيش بعيشة
منفصلا وبيانه بان نقضي الصغرى على الكبرى بانها في حكم موجبة وهو قولنا
بعض الانسان هو لا تعيش على ان السلب جزء المحمول وقد اثبت السلب للموضوع
ويسمى مثله موجبة سالبة المحمول وهي لازمة للسالبة وحينئذ نعكس الى
قولنا بعض ما لا تعيش منفصلا انسان ونجعله صغرى لقولنا وكل انسان مقتات لينتج
ما نعكس الى المطلوب وهذا الضرب فيبين بالخلف ايضا وهو ان تأخذ نقيض النتيجة
كما اخذت في الشكل الثاني الا انك كنت هناك تجعله صغرى لكبرى القياس وههنا تجعله كبرى
لصغرى القياس وذلك لان عكس الصغرى دائما موجبة ونقيض النتيجة دائما كلية فيقول لو لم
يصدق بعض المقتات لا تعيش لصدق نقيضه وهو كل مقتات يعيش فاذا جعلناه كبرى لقولنا
كل انسان مقتات انتج كل انسان يعيش وكان الكبرى بعض الانسان لا يعيش هذا خلف وبعرفه ما تقدم وكذلك
الضروب الخمسة الاخر وطريقته ما علمت ولا يخفى تفصيله قال الشكل الرابع وليس بعدها
وتأخيرها للاول لان نتيجته عكسه والجزئية السالبة ساقطة لانها لا تنعكس وان

بعينها وقلبنا فان كانت الثانيه لم تصلح اقترانا وان كانت الاولى لم تصلح للكبرى واذا كانت الصغرى
موجبه كليه فالكبرى على الثلث وان كانت سالبه كليه فالكبرى موجبه كليه لانها
ان كانت جزئيه وبعينه وجب جعلها الصغرى وعكس النتيجه ق لا تنعكس وان علمت
وبعينه لم تصلح للكبرى وان كانت سالبه كليه لم تصلح قياسا ووجه وان كانت موجبه جزئيه
فالكبرى سالبه كليه لانها ان كانت موجبه كليه وقلب الاول لم تصلح الصغرى للكبرى
وان جعلت الثاني صارت الكبرى جزئيه وان كانت جزئيه سالبه فانه ينتج منه
ضد الاول كل عاده مفيده الى النيه وكل وضوء عاده فينتج بعض المفيد وضوء
وتبين بالقلب فيهما وعكس النتيجه الثاني مثله والثانيه جزئيه الثالث كل عاده لا تستغنى
وكل وضوء عاده ينتج كل مستغن ليس بوضوء وتبين بالقلب وعكس النتيجه الرابع
كل مباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح وهو مثله فينتج بعض المستغنى ليس بوضوء
وتبين بعكسه الخامس بعض المباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح وهو مثله
افى الشكل الرابع قد ظن انه الشكل الاول بعينه قدم فيه الكبرى واخر فيه
الصغرى لو اقتصر له في الصوره ق ليس كذلك لان الاشكال تعين باعتبار موضوع
النتيجه ومحمولها كما علمت ق لا تعين ذلك الا بتعين النتيجه فاذا انما يكون شكلا اولا
لو كانت نتيجته نتيجته وليس كذلك بل نتيجته عكس نتيجه الاول لان المطلوب في قولنا
كل ج ب وكل ا ج بعض ب ا ولو جعلناه من الشكل الاول لانتج كل ا ب والجزئيه
السالبه ساقطه في هذا الشكل لا تصلح لا صغرى له ولا كبرى لانه انما يرتد الى الاول باحد
طريقين اما عكس المقدمتين مع بقاء الترتيب ق اما بقاؤهما مع عكس الترتيب ويعبر
عنه بقلب المقدمتين ق لا تتاتى شي منهما اذا كانت فيه جزئيه سالبه اما
عكس المقدمتين فلان هذه لا تنعكس واما عكس الترتيب فلان السالبه الجزئيه ان
كانت كبرى صارت صغرى الاول فلا تنتج فالطرفان وان كانت صغرى صارت كبرى
الاول جزئيه فلا تعلم الاننتاج واذا سقطت هذه فالصغرى احدى الثلث الاخر
فلنتكلم على المقدمات الثلثه الاولى ان تكون كليه موجبه وحسبنا تجي في الكبرى الثلث لانها
ان كانت سالبه كليه عكست الصغرى لترجع الى الثاني وان شئت عكست المقدمتين
كان كانت موجبه كليه فان شئت عكست الكبرى وان شئت قلبت المقدمتين اى عكست
الترتيب ق ان كانت موجبه جزئيه قلبت المقدمتين الثاني ان تكون كليه سالبه وح
يجب ان تكون الكبرى كليه موجبه والا لكانت اما جزئيه ~~اما جزئيه~~ موجبه او كليه
سالبه فان كانت جزئيه موجبه لم يكن الطريقان اما قلب المقدمتين فلان النتيجه

لابد من عكسها وهي جزئيه سالبه لا تنعكس واما عكسهما فلانه يصير الكبرى جزئيه في الاول
وان كانت كليه سالبه صار القياس من سالبتين فلا ينتج لناتي تصرف فيه والى
اى شكل رددته لما علمت انه لا قياس من سالبتين في شي من الاشكال الثالث ان تكون
جزئيه موجبه فيجب ان تكون الكبرى كليه سالبه ق الا لكانت موجبه لسقوط السالبه
الجزئيه فان كانت كليه يمكن الطريقان اما الاول وهو عكس المقدمتين فلان عكس الكليه
الموجبه جزئيه ق لا تصلح كبرى الاول واما الثاني وهو قلب المقدمتين فلانك اذا جعلت
الجزئيه الموجبه كبرى الاول لم ينتج وان كانت جزئيه فالبعد اذ الجزئيتان وعكسهما
جزئيتان فلا ينتجان بنفسهما ولا بعكسهما بوجه ق لان انتاج الجزئيه يستلزم انتاج الكليه
لان لازم الاعم لازم الاخص وقد علمت ان الكليه لا تنتج فقد علمت ان ضروب هذا
الشكل خمسه الاول كليه موجبه وكليه موجبه تنتج جزئيه موجبه كل عاده مفتقره الى النيه
وكل وضوء عاده فلازمه بعض المفتقر وضوء ق بيانه بالقلب في الصغرى والكبرى ثم عكس
النتيجه بان نقول كل وضوء عاده وكل عاده مفتقره فبعض المفتقر وضوء وهو المطلوب
الثاني مثله الا ان الثانيه اي الكبرى جزئيه فنقول مكان كل وضوء عاده بعض الوضوء
عاده ق النتيجه والبيان كما تقدم في الاول الثالث كليه سالبه وكليه موجبه تنتج كليه
سالبه كل عاده لا تستغني عن النيه وكل وضوء عاده ينتج كل مستغن ليس بوضوء وبيانه
بالقلب في المقدمتين ثم عكس النتيجه وهو ظاهر الرابع كليه موجبه وكليه سالبه ينتج
سالبه جزئيه كل مباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح ينتج بعض المستغني ليس بوضوء
وبيانه بعكس المقدمتين حتى تصير جزئيه موجبه وكليه سالبه في الاول فينتج جزئيه
سالبه الخامس جزئيه موجبه وكليه سالبه ينتج جزئيه سالبه بعض المباح مستغن
وكل وضوء ليس بمباح فبعض المستغني ليس بوضوء وهذا اصل الرابع في اللازم والبيان
بعكس المقدمتين قال ق الاستثنائي ضربان ضرب بالشرط ويسمى المتصل والشرط مقدما
والجزاء تاليا والمقدمه الثانيه استثنائيه وشرط انتاجه ان يكون الاستثنا لعين
الملزوم فلازمه عين التالي او لنقيض التالي فلازمه نقيض المقدم ق هذا الحكم كلازم
مع ملزومه والاعم مع الاخص لان مثلا ان كان هذا انسانا فهو حيوان ق الجزء الاول
بان والتالي تلو ويسمى تلو قياس الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه
وضرب بغير الشرط ويسمى المنفصل ويلزمه تعدد اللازم مع التنافي فان تنافيا
اثباتا ونفيا لزم من اثبات كل نقيض الاخر ومن نقيضه عين الاخر فعلى بعده
مسالة العدد اما زوج واما فرد لكنه الى اخرها وان تنافيا اثباتا لا نفيا لزم الاول
ومسالة الجسم اما جماد او حيوان وان تنافيا نفيا لا اثباتا لزم الاخران مسالة الخنثى

(اما لا امره)
الحسى اسلاً صحر و اقول القياس الاستثنائي ضربان الضرب الاول ما يكون بالشرط و يسمى
الاستثنائي المتصل و يسمى المقدمة المشتملة على الشرط شرطية و يسمى الشرط مقدما و الجزا
تاليا و المقدمة الاخرى استثنائية و شرطية بعد كون النسبة بين المقدم و التالي
كلية دائما ان يكون في الاستثنائية الاستثناء اما لعين المقدم فلازمه عين التالي
و اما لنقيض التالي فلازمه نقيض المقدم اذ لو انتفى احدهما الجاز وجود الملزوم مع
عدم اللازم و انه محال لكنه لا يلزم مما ساله ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه
انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فهو ليس بانسان و لا يلزم من استثناء نقيض
المقدم نقيض التالي و لا من استثناء عين التالي عين المقدم لجواز ان يكون اللازم
اعم كما في المثال المذكور و كانه قصد بذكر المثال التنبيه على هذا نعم لو قدر التساوي
لزم ذلك لخصوص المادة لا لنفس صورة الدليل و هي بالحقيقة ملاحظة لزوم المقدم (ولكن)
للتالي و هو متصل لازم ان اكثر استعمال الاول اي ما يستثنى فيه عين المقدم ان
يذكر الشرط بلفظة ان فانها وضعت لتعليق الوجود بالوجود و اكثر الثاني و هو ما
يستثنى فيه نقيض التالي ان يذكر الشرط بلفظة لو فانها وضعت لتعليق العدم
بالعدم و هذا الثاني و هو المذكور يسمى قياس الخلف و هو اثبات المطلوب بابطال
نقيضه قلنا لو ثبت نقيض النتيجة لثبت منضما الى مقدمة من القياس فيلزم
المحال و اللازم منتف الضرب الثاني ما يكون بغير شرط و يسمى استثنائيا منفصلا
و يلزمه تعدد اللوازم مع التنافي اي يلزمه التنافي بين امرين و حينئذ يلزم
من وجود هذا عدم ذاك و من وجود ذاك عدم هذا اذ لو لا ذاك و الفرض انه
لا لزوم صح لكان احدهما لا يستلزم الاخر و لا عدمه فلا لزوم اصلا فلا لزم
استدلالا لانه انما يكون بالملزوم على اللازم ثم يعدد ثم التنافي ان كان اثباتا و نفيا
كان هناك تنافيان و في كل تناف لازمان و ذلك اربع نتائج يلزم باعتبار التنافي
اثباتا ان يكون وجود كل واحد منهما مستلزما لعدم الاخر فيلزم من استثناء كل
واحد نقيض الاخر و باعتبار التنافي نفيا ان يكون عدم كل واحد منهما مستلزما
لوجود الاخر فيلزم من استثناء نقيض كل واحد عين الاخر فيحصل اللوازم الاربعة
مثاله العدد اما زوج و اما فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج
لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج و ان كان التنافي اثباتا
لا نفيا لزم الاولان اي من استثناء عين كل نقيض الاخر دون الاخرين اي
لا يلزم من استثناء نقيض كل عين الاخر و هو ظ مثاله الجسم اما حجر او حيوان
لكنه حجر فليس بحيوان لكنه حيوان فليس بحجر و لو قلت لكنه ليس بحجر فهو حيوان

اوليس

اوليس بحيوان فهو حجر لم يلزم لان ممّا لجواز انتفائهما كما في الشجر و ان كان التنافي نفيا لا اثباتا
لزم الاخران اي من استثناء نقيض كل عين الاخر دون الاولين اي لا يلزم من استثناء عين
كل نقيض الاخر و هو ظاهر مثاله الخنثى اما لا رجل او لا امراة اذ لا ينتفيان و الا كان رجلا
و امراة لكن يجتمعان كالشجر لكنه ليس لا رجلا فهو لا امراة او ليس لا امراة فهو لا رجل و لو قلت
لكنه لا امراة فليس لا رجلا او لا رجل فليس لا امراة لم يصدق لاجتماعهما في الحجر قال ويرد
الاستثنائي الى الاقتراني بان يجعل الملزوم وسطا اقول القياسات الاقترانية غير
الشكل الاول قد علمت انها ترد اليه فلنبين كيف يرد الاستثنائي الى الاقتراني و طريقه الجعل
الملزوم وسطا و ثبوته و هو الاستثنائي صغرى و استلزامه و هو المتصل كبرى
مثاله من المنفصل الاثنان اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد فهو يتضمن
ان كل ما كان زوجا لم يكن فردا فيجعل الاثنان زوج و كل زوج فليس بفرد فالاثنان
ليس بفرد و عليه فقس قال و الاقتراني الى المنفصل بذكر منافيه معه اقول
رد الاقتراني الى الاستثنائي اما الى المتصل فظاهر بان يجعل الوسط ملزوما للمطلوب
و اما الى المنفصل فبان ياخذ منافي الوسط و يذكره مع الوسط مثاله الاثنان زوج
و كل زوج فهو ليس بفرد فمنافي الزوج الذي هو الوسط انما هو الفرد فيقول الاثنان
اما زوج او فرد لكنه زوج فليس بفرد قال و الخطا في البرهان لمادته و صورته
و الاول يكون في اللفظ للاشتراك او في حرف العطف مثل الخمسة زوج و فرد و نحو
حلو حامض و عكسه طبيب ماهر و لاستعمال المتباينة كالمترادفة كالسيف و الصارم
و يكون في المعنى لالتباسها بالصادقة كالحكم على الجنس بحكم النوع و جميع ما ذكر في
المغالطين و كجعل غير القطعي كالقطعي و كجعل العرضي كالذاتي و كجعل النتيجة مقدمة
بتغيير ما و تسمى المصادرة و منها المتناقضة و كل قياس دوري و الثاني الخروج
عن الاشكال اقول الخطا في البرهان يكون لخطا مادته و لخطا صورته القسم الاول
و هو خطا المادة يكون من جهة اللفظ و من جهة المعنى اما اللفظ فلالتباس الكاذبة
بالصادقة فاذا كان اللفظ يحتملهما و هو قد يكون للاشتراك اما في احد الجزئين نحو هذا عين
و هو انما يصدق باعتبار مفهوم لها و يريد بالعين مفهوما لها لا يصدق باعتباره و اما في حرف
العطف نحو الخمسة زوج و فرد و هو يصدق بانه مجموع مركب منهما و يفهم منه انه زوج
و انه فرد و مثله هذا حلو حامض فانه يصدق في الجميع دون الافراد و عكسه هذا
طبيب ماهر اذا كان ماهرا في غير الطب (طبا) فانه يصدق في الافراد دون الجمع و قد يكون
لاستعمال المتباينة كالمترادفة نحو السيف و الصارم فيعمل على الذهن بحالة الافتراق فيجري

اللفظين سوى واحد فيظن الوسط متحدًا اي لا يكون واما المعنى فلالتباس الكاذبة بالصادقة
الضد وله اصناف الاول الحكم على الجنس بحكم نوع منه مثل ان يحكم على هذا اللون والنوع
سواد فيكون هذا اسواد في هذا اسال اصفر في السيال الاصفر مره وهذا مره فيسمى
مثله ايهام العكس كانه لما راى ان كل مره سيال اصفر ظن ان كل سيال اصفر مره ومنه
الحكم على المطلق بحكم المقيد بحال او وقت هيولا منه والرقبة مومنة وفي الاعتى هذا
منه والمنفصل بالكل الثاني جميع ما ذكرناه في التناقض من القوة والفعل والجزء
والكل والزمان والمكان والشرط فانه اذا لم يراع القبيل الصادقة بالكاذبة الثالث
جعل الاعتقاديات والجدليات والمشهورات الناقصة والظنيات والوهميات
ما ليس بقطعي كالقطعي واجراؤها مجراه في ولكن اكثر الرابع جعل العرضي كالذاتي
نحو السقمونيا مبرد وكل مبرد بارد فان السقمونيا مبرد لا بالذات اي لا يوجب لكنه
الحارا وليا بالعرض لانه يسهل الصفراء واستفاضها عن البدن يوجب برده في الباقي البارد
هو المبرد بالذات فهذا اعم الذاتي والعرضي بالمعنى المتقدم والخامس جعل
النتيجة مقدمة من مقدمتي البرهان ويسمى مصادرة على المطلوب مثل هذا انتقله
وكل نقلة حركة فهذا حركة ومن هذا القبيل الامور المتضايفة مثل هذا ابن لانه ذو
اب وكل ذي اب ابن فكل قياس دوري وهو ما سوقف ثبوت احد مقدمتيه على ثبوت
النتيجة بمرتبة او بمراتب القسم الثاني في الخطا بالصورة يكون بالخروج
عن الاشكال الصحيحة بان لا يكون على تاليف الاشكال المذكورة لا بالقوة ولا بالفعل
او يكون ويفقد شرطا من شروط الانتاج قال **مبادي اللغة** في من لطف الله
تعالى احداث الموضوعات اللغوية فلنتكلم على حدها واقسامها
واسباب وضعها وطريق معرفتها الحد كل لفظ وضع لمعنى اقول

كما تقدم

الاول

من لطف الله تعالى احداث الموضوعات اللغوية فانه لما علم حاجة الناس الى تعريف
بعضهم بعضًا ما في انفسهم من امر معاشهم للمعاملات والمشاركات في امر مغلوب
لافادة المعرفة في الاحكام اقدرهم على الصوت وبقطعه على وجه يدل على ما في النفس
بسهولة لانه كيفية للنفس الضروري فخففت المونة وعمت الفائدة لتناولها الموجود
والمعدوم والمحسوس والمعقول ووجودها مع الحاجة وانعدامها مع انقضائها
وفيه من اللطف ما لا يخفى فلنتكلم على حدها واقسامها وطريق معرفتها وابتدا
وضعها لان التفكر في الطاف الله شكر على ان الحاجة ماسة في هذا الفن وطريق
معرفتها ~~لهما اكله~~ لما مر في العربية ما حدها كل لفظ وضع لمعنى ولفظه كل
لا اشتراك في الدلالة لما هية من حيث هي هي فلا يحصل فيها عموم فلانه يجب صدقه على

كل موجود ولا نصدق فيصدق العموم وقد ذكره لانه يحد الموضوعات اللغوية بصفة
العموم بحسب اعتبارها فيه وكانه قال معنى قولنا الموضوعات اللغوية كل ان
وكل ان كل لفظ وضع لمعنى كل او كل او ان كان بين طاهر بهما فرق يشتق فر
قال **اقسامها مفرد ومركب المفرد اللفظ بكلمة واحدة وقيل ما وضع لمعنى
ولا جزء له يدل فيه والمركب بخلافه فيهما نحو بعلبك مركب على الاول
لا الثاني ونحو يضرب بالعكس ويلزمهم ان نحو ضارب ومخرج مما لا ينحصر
مركب** اقول الموضوعات اللغوية تنقسم الى مفرد ومركب فالمفرد اللفظ بكلمة
واحدة اي الملفوظ الذي لفظ بكلمة واحدة في معنى الواحدة معلوم عرفا فقال
المنطقيون ما وضع لمعنى وليس له جزء يدل فيه اي يدل على شيء حين هو جزء
داخل فيه فنحو عبد الله وبعلبك وتابط شرا اعلاما مركب على الاول
لكونه اكثر من كلمة مفرد على الثاني اذ لا جزء له يدل فيه وان دلت مفردة في
وضع اخر في نحو يضرب في احوالها بالعكس اي مفرد على الاول اذ يعد حرف المضارعة
مع ما بعده كلمة واحدة مركب على الثاني لان حرف المضارعة حرف يدل على المتكلم
ونحوه والمنطقيون يلزمهم ان نحو ضارب ومخرج وسكران مما لا ينحصر مركب
لان جوهر الكلمة منها يدل فيه وما ضم فيه من الحروف والحركات
فيه ~~وكاصم فيه~~ اللهم الا ان يريد والاجزاء التي هي الفاظ مرتبة وفيه تحلل لا
يتبع به الحد فيفسد قال **وينقسم المفرد الى اسم وفعل وحرف** اقول
ينقسم المفرد الى اسم وفعل وحرف ووجه الحصر منهم انه اما ان يستعمل
بالمعنى مسندا او لا في الثاني الحرف في الاول اما ان يدل بهيئته على احد الازمنة
الثلاثة او لا الثاني الاسم في الاول الفعل وقد علم بذلك حد كل في احدها
بالحاطة بالمشترك وهو الجنس وبما به امتاز كل واحد عن الاخر وهو الفصل
قال **ودلالته اللفظية في كمال معناها دلالة مطابقة وفي جزئه دلالة تضمن
وغير اللفظية التزام وقيل اذا كان ذهنيا** اه

قوله الدلالة الوضعية منها القطعية بان ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى ابدا وهي
واحدة لكن ربما يسمى المعنى الواحد بحسب نسبه متعدد الجهات وهو بعينه فهم الكل
فالدلالة على الكل تغاير الدلالة على الجزء مغايرة بالذات بل بالاضافة والاعتبار
وهي بالنسبة الى كمال معناها تسمى مطابقة والى جزئه تضمنا ومنها غير قطعية
لا غفلة بان ينتقل الذهن من اللفظ الى معناه ومن معناه الى معنى اخر وهذا يسمى
التزاما وقيل ان كان المدلول خارجا عما ذهبنا الى التسمية والا فلا فهم فلا دلالة ويرد
عليهم انواع المجازات والتجوز فيه انه فرع تفسير الدلالة وانه هل يشترط
فيها انه مهما سمع اللفظ مع العلم بالوضع فهم المعنى ام لا يكفي الفهم في الجملة واعلم
ان قوله في كمال معناها المشهور فيه المطابقة القطعية وهو خلاف المشهور فان
المعنى يضاف الى اللفظ لا الى الدلالة واراد به التنبيه على ان المعنى لا ينسب
الى اللفظ الا باعتبارها وعلى ان الدلالة واحدة وتختلف التسمية باعتبار ما ينسب اليه
وان التضمن في ضمن المطابقة وما يقال انه يتبعها بالوضع فيلزم لكن لما كان القصد
والوضع الى معرفة المجموع هذا وقد قال في المنتهى اكثر ما يطلق اللفظ على مدلول
مغاير مثل جاء زيد وقد يطلق والمراد اللفظ مثل زيد مبتدأ او زيد ثلاثي لانه
نعم لو وضعوا له لادى الى التسلسل ولو سلم ذلك فاذا امكن بنفسه كان الوضع لغوا
فالحاق قد يكون المدلول له لفظا اخر كالكلمة والاسم والفعل والحرف والجملة
والكلام والشعر لانهم لو لم يضعوا لها لفاتهم التعميم والتسلسل معا ومن هذا
كلامهم لا سعد ان يجري نحو في كمال معناها عن دلالتها اذ الترتيب بينهما نفس
اللفظ لانها ليست دلالة في معناها بل في لفظها قال والمركب جملة وغير
جملة والجملة ما وضع لافادة نسبة ولا يتأتى الا في اسمين او في فعل واسم
ولا يرد حيوان ناطق وكاتب في زيد كاتب لانها لم توضع لافادة نسبة
وغير الجملة بخلافه ويسمى مفردا ايضا اقول المركب اما جملة او غير جملة فالجملة ما
وضع لافادة نسبة اي لاعطاء ما يطلب منها من تعيين احد طرفيها للعين ولا يتأتى
ذلك الا في اسمين او في فعل واسم لان المسند اليه اسم او فعل والحرف لا يصلح لاحدهما
وقد يتوهم ورود حيوان ناطق لافادة نسبة النطق الى الحيوان وكاتب في زيد
كاتب لانه يفيد نسبة الكاتب الى زيد وغلام زيد فانه يفيد نسبة
الغلام الى زيد فانها لا ترد

لانه شيا منها لم يوضع لافادة النسبة بالذات باعتبار النسبة وان فهم منها النسبة بالعرض
وغير الجملة بخلافه اي ما لم يوضع لافادة نسبة ويسمى النحويون غير الجملة مفردا ايضا
بالاشتراك بينه وبين غير المركب قال المفرد باعتبار وحدته ووحدة
مدلوله وتعدده اربعة اقسام فالاول ان اشترك في مفهومه كثيرون
فهو الكلي فان كان في تفاوت كالوجود للخالق والمخلوق فمشكك والا فمتواطئ
وان لم يشترك فجزئي ويقال للنوع ايضا جزئي والكلي ذاتي وعرضي كما تقدم والثاني
من الاربعة متقابلة متباينة الثالث ان كان حقيقة للمتعدد فمشترك
والا فحقيقة ومجاز والرابع مترادف فكلها مشتق وغير مشتق صفة
وغير صفة

اقول المفرد لفظا اما واحد او متعدد وعلى التقديرين فمعناه اما واحد واما متعدد
فهو اربعة اقسام القسم الاول لفظ واحد لمعنى واحد وهو اما ان يشترك في مفهومه
كثيرون يحمل عليهم ايجابا وهو الكلي فان كان في مفهومه تفاوت بشدة او ضعف او تقدم
او تاخر كالوجود للخالق والمخلوق فانه للخالق اشد وهو اقدم سمي مشككا والا
سمي متواطئا واما الا يشترك وهو الجزئي الحقيقي ويقال للنوع جزئي اضافي اي بالاضافة
الجنس ثم الكلي يقسم باعتبار ما دل عليه الى الذاتي والعرضي كما تقدم من تعريفهما
التقسيم الثاني مقابل الاول اي لفظ كثير لمعنى كثير ويسمى المتباينة تفاصلت مثل
انسان وفرس او تواصلت مثل سيف وصارم وفي بعض النسخ متقابلة متباينة
اي سمي بها ولم يعرف بها اصطلاح من غيره الثالث لفظ واحد لمعنى متعدد
فان كان للمتعدد حقيقة فهو المشترك والا كان للبعض حقيقة وللبعض مجازا ايضا
بناء على ان المجاز يستلزم الحقيقة والا فقد يكون كلها مجازا بين الرابع لفظ متعدد
لمعنى واحد ويسمى المترادف وكل قسم من الاربعة يقسم الى مشتق وغير مشتق
وينقسم والى صفة وهو ما دل على ذات غير معينة باعتبار معنى معين
كالضارب وغير صفة وهو بخلافه كالرجل قال مسئلة المشترك واقع
على الاصح لنا ان القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح واستدل
لو لم يكن لخلت اكثر المسميات لان تناهي غير متناهية واجيب بعد ذلك في
المختلفة والمتضادة ولا بعد في غيرها ولو سلم فالمتعقل متناه وان
سلم فلا نسلم ان المركب من المتناهي متناه واستدل بان اسما العدد وان لم
تعلق الغائية قد يكون كانواع الروائح واستدل الموجود لكن يكون
الوجود في القديم والحادث لا انه حقيقة فيهما واما الثانية فان كان

سواه الحام

وبالان الموجود ان كان الذات صح وان كان صفة فهي واجبة في القدم ولا اشتراك
الوجود فلا اشتراك واجيب بان الوجود والامكان لا سيما المتواطي كالعلم
والمتكلم قالوا لو وضعت لاختل المقصود من الوضع قلنا نعرف بالقرائن
وان سلم فالتعريف الاجمالي مقصود كالاجناس اقول قيل اطرد
ذا اصطلاح المصنف في المختصر بقوله لنا عن دليل المذهب المختار الذي
يرتضيه وبقوله استدل عن دليل المختار الذي يزيفه وبقوله قالوا عن
دليل المخالف وان كان المذكور واحدا نظرا الى اتباعه هذا اذا
كان المذهب المخالف متعينا والا عبر عنه بذكر ذي المذهب باسمه او بالنسبة
الى المذهب او بذكر المذهب فيقول القاضي الامام او المبيح او المحرم
او الاباحة والتحريم وعن الاجوبة بأجيب او الجواب او رد او يجوز وعن
السوال بقيل او عورض او اورد وامثاله ونحن نجري على اثره رعاية
للاختصار مع الوضوح هل اللفظ المشترك واقع في اللغة فيه خلاف
والاصح وقوعه لنا اطباق اهل اللغة على ان القرء والحيض للطهر والحيض
معا على البدل من غير ترجيح وهو معنى الاشتراك وهو لنا مع اخبار عن
المعرف لانه لو احد بعينه وان كان فقد يقع فيه تشكيك وهو لنا على البدل
عن المتواطي لانه للقدر المشترك وعن الموضوع للمجموع وهو لنا من غير ترجيح
عن الحقيقة والمجاز واستدل لو لم يكن المشترك واقعا لخلت اكثر
المسميات عن الاسم واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلان
المسميات غير متناهية وهو ظاهر والالفاظ متناهية لتركبها من الحروف
المتناهية بضم بعضها الى بعض مرات متناهية فاذا وضع كل لفظ من
الالفاظ هي متناهية لمعنى واحد كان الموضوع له متناهيا وخلو المعاني
الباقية وهي الاكثر بل لا نسبة لها الى ما وضع له لعدم تناهيها واما بطلان
اللازم فلانه يخل بغرض الوضع وهو تفهيم المعاني والجواب لا نسلم ان المعاني
المختلفة المتضادة غير متناهية نعم غيرها وهي المماثلة غير متناهية
وانها التي للمسميات ولا يجب الوضع لها خصوصا باعتبار الحقيقة
التي اتفقت هي فيها اذ نعلم ان كل فرس وكل سواد ونحوهما لا اسم له
بخصوصيته سلمناه لكن لا نحتاج الى التعبير الا عما نعقل من المعاني
وذلك متناه لامتناع تعقل ما لا يتناهى سلمناه لكن لا نسلم ان
المركب من المتناهي متناهي واسند المنع باسماء العدد لعدم
تناهيها مع تركبها من اثني عشر اسما سلمناه لكن لا نسلم الثانية وهو

بطلان

بطلان اللازم اذ من المعاني المختلفة ما لا يوضع له اسم كانواع الروائح ولا يخل المقصود
الوضع اذ يمكن التعبير عنها بالاضافة الى المحل وغيرها ولئن كثير من الصفات واسند
ايضا لو لم يكن المشترك واقعا لكان الموجود في القديم والحادث متواطيا واللازم
باطل اما الملازمة فلان اطلاقه عليهما حقيقة فلو لم يكن باعتبار وضعه بخصوصهما
لكان باعتبار وضعه لامر عام مشترك بينهما وهذا معنى التواطي واما الثانية
فلان الشي الموجود ان كان هو الذات فلا يشترك امران واحد فيهما والاتحاد الواحد
بالحقيقة واحد لانه ممكنا وهو محال الجواب الاختلاف في الوجوب والامكان لا
يمنع التواطي كالعالم والمتكلم فانهما في القديم واجبان وفي الحادث ممكنان مع انهما
مشتركان معنى قطعا فان قلت لم الزم من الاشتراك معنى التواطي والتشكيك
محض قلت اما انه لا يرى التشكيك فانه قال في المنتهى واعترض بان ذلك
ان كان ماخوذا في الماهية فلا اشتراك والا فلا تفاوت ولم يجب عنه والجواب
انه ماخوذ في ماهية ما صدق عليه ذلك دون ماهيته واما لانه توسع في تسمية
الشي باحد قسميه قالوا لو وضعت الالفاظ المشتركة لاختل المقصود من الوضع
واللازم باطل بيان الملازمة ان الفهم لا يحصل مع الاشتراك لخفاء القراين وقيل ما نظيره
ذلك في المجاز او متواطي الجواب لا نسلم ان الفهم التفصيلي لا يحصل مع الاشتراك لان المقصود
يعرف بالقراين مفصلا كما يرى سلمناه لكن ليس المقصود التفاهم التفصيلي في كل اللغة بدليل
اسماء الاجناس بل قد يقصد التعريف الاجمالي كما يقصد التفصيلي قال مسئلة وقوع المشترك
في القرآن على الاصح كقوله تعالى ثلثة قروء وعسعس لامر واحد قالوا ان وقع
مبينا طال بغير فايدة وغير مبين وغير مفيد واجيب فايدته تتهيأ الاجناس و
الاحكام الاستعداد للامتثال اذا بين اقول هل وقع المشترك في القرآن واختلف
فيه والاصح انه قد وقع لنا قوله تعالى ثلاثة قروء وهو مشترك بين الحيض والطهر وقوله تعالى
والليل اذا عسعس وهو مشترك بين اقبل وادبر قالوا ان وقع في القرآن فاما ان يقع مبينا
او غير مبين وكلاهما باطل اما وقوعه مبينا فلانه يلزم التطويل بلا فائدة لامكان بيانه بمنفرد
لا يحتاج الى البيان فلا يطول واما وقوعه غير مبين فلانه لا يفيد وحاصله
لزوم ما لا حاجة او ما لا يفيد وكلاهما نقص يجب تنزيه القرآن عنه الجواب نختار
ان وقوعه غير مبين غير مفيد لانه يفيد فائدة اجمالية كما في اسماء الاجناس [illegible]
خاصة فائدة وهي الاستعداد للامتثال اذا بين وانه يطيع بالعزم على الامتثال
والاستعداد له كما يعصي بخلافه قال مسئلة المترادف واقع على الاصح كاسد
وسبع وجلوس وقعود قالوا لو وقع لعري عن الفائدة قلنا فائدته التوسعة

وتيسير النظم والنثر للروي او الزنة وتيسير التجنيس والمطابقة قال الامام والتعريف للمعرف قلنا [illegible]

تاكيد اقول قد اختلف في ان المرادف هل هو واقع في اللغة اصلا والاصح انه واقع وقيل ليس
بواقع وما نظن منه من باب اختلاف الذات والصفة او الصفات او الصفة وصفة الصفة
لنا الاستقراء كجلوس وقعود للهيئة المخصوصة وسبع واسد للحيوان الخاص
وبهتر وبحتر للقصير وسلهب وشوذب للطويل قالوا لو وقع المرادف لعرى الوضع عن الفائدة
واللازم باطل اما الملازمة فلان الواحد كاف في الافهام فلا فائدة لوضع اخر واما
انتفاء اللازم فلانه عبث وهو على الحكيم غير جائز والجواب لا نسلم العرى عن الفائدة بل له فوائد
منها التوسع في التعبير لكثرة الذرائع الى المقصود فيكون افضى اليه ومنها تيسير النظم
والنثر اذ قد يصلح احدهما للروي اي القافية او لوزن الشعر دون الاخر ومنها تيسير انواع
البديع كالتجنيس بان يوافق احدهما غيره في الحروف دون صاحبه نحو [illegible] رحبه
ولو قال واسعة لعدم التجانس وكالتقابل وهو ذكر معنيين متقابلين اذ قد يحصل باحدهما
دون الاخر فانما يتصور ذلك اذا كان احدهما موضوعا لاسم الكل المعنى لم يحصل
باعتبار التقابل دون صاحبه كما قال اخشنا امر من خشنكم فما احسنا امر من خياركم
فوقع التقابل بين الخشن والخيار بوجه ووقع بينهما التشاكل بوجه اخر ولو قال احسن [illegible]
لم يحصل التقابل قالوا لو وقع المرادف لزم تعريف المعرف لان اللفظ الثاني لتعريف ما عرف
بالاول وانه محال والجواب انه تعالى علامة ثانية بسمى لتحصيل المعرفة به سابقا لا اعادة له
عن محال قال مسئلة الحد والمحدود ونحو عطشان نطشان غير مترادفين على
الاصح لان الحد يدل على المفردات ونطشان لا يفرد اقول زعم قوم ان الحد والمحدود
مترادفان وليس كذلك قالوا اما الحد الاسد لفظ بلفظ اخر وليس بمعنى اذ الحد يدل على
المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود وقال قوم ان التوابع نحو عطشان
نطشان وشيطان ليطان من قبيل الترادف وليس كذلك لان نطشان لا يفرد ولو افرد
لم يدل على شيء بخلاف عطشان قال مسئلة يقع كل من المرادفين مكان الاخر
لانه بمعناه ولا حجر في التركيب قال والوضع لصح حينئذ اي الترادف اجيب بالتزامه ومع
اختلاط اللغتين اقول قد اختلف في وجوب صحة كل واحد من المرادفين مكان الاخر
والاصح وجوبها اذ لو امتنعت لكان لمانع وهو منتف لانه اما من جهة المعنى
او التركيب وكلاهما منتف اما من جهة المعنى فلانه واحد منهما واما من جهة التركيب
فلانه لا حجر في التركيب اذا صح وافاد المقصود وذلك معلوم من اللغة قطعا قالوا
لو صح وقوع كل مرادف مكان صاحبه لصح خداي اكبر كما يصح الله اكبر لانه مرادفه
واللازم منتف والجواب اولا بالتزام صحة خداي اكبر بعينه الخلاف فيه ولا نم

الاجماع عليه

الاجماع عليه اذ لم يثبت بدليل وثانيا بالفرق بان المانع ثم لاجل اختلاط اللغتين فلا
يلزم المنع في المرادف من اللغة الواحدة قال مسئلة الحقيقة لفظ مستعمل
فيما وضع له اولا وهي لغوية وعرفية وشرعية كالاسد والدابة والصلوة والمجاز
المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح اقول الغرض الان تعريف الحقيقة والمجاز وفيه
بحثان الاول في الحقيقة فالحقيقة في اللغة ذات الشيء اللازمة له من حق اذا لزم وثبت
وفي الاصطلاح اللفظ المستعمل في و[illegible] اول اي بحسب وضع اول كما يقال
هذا يستعمل في وضع الشرع او في وضع اللغة لكذا وليس في صلة للاستعمال
كما في قولك استعمل في المعنى الفلاني والا لكان المراد بالوضع ما وضع له وهو خلاف
الظاهر ولاحتاج الحد الى زيادة قيد وهو قوله في اصطلاح التخاطب كما ذكره الجمهور
وكان الحد بدونه مختلا لانه اذا كان التخاطب باصطلاح واستعمل فيما وضع
له في اصطلاح اخر لمناسبة بينه وبين ما وضع له في اصطلاح التخاطب كان
مجازا مع انه لفظ مستعمل في شيء وضع له اي لا لكن ليس وضعه اولا في اصطلاح
التخاطب واذا حملناه على ظاهره لم يحتج الى ذلك القيد وصح الحد بدونه لانه
لم يستعمل فيه بوضع اول بل انما وضع له لمناسبة لو وضع غيره او المجوز
قبله وضع سابق واعلم ان تعريفه هذا يعم الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية
لان الوضع المعتبر اما وضع اللغة وهي اللغوية كالاسد للحيوان المفترس
او لا وهي ما وضع الشارع وهي الشرعية كالصلوة للاركان وقد كانت
اللغة للدعاء او لا وهي العرفية وهذه اما من قوم مخصوص وهي العرفية
الخاصة تريد القوم كاصطلاحات اهل كل صناعة من العلماء عنهم او لا
وهي العرفية العامة وقد غلب العرفية عند الاطلاق فيها وتسمى الاخرى
الاصطلاحية وذلك كالدابة لذوات الاربع بعد ان كانت في اللغة
لكل ما يدب على الارض الثاني في المجاز والمجاز في اللغة الانتقال مصدرا
بمعنى الجواز او موضع الانتقال اسما للمكان منه وفي الاصطلاح اللفظ
المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح والقيد الاخير احتراز عن مثل
استعمال لفظ الارض في السماء وهذا ينطبق على من هي وجوب النقل
فيه والا لاكتفى بالعلاقة فكان احسن مما [illegible] العلاقة
بينهما قال فلا بد من العلاقة وقد تكون بالشكل كالانسان للصورة او صفة
ظاهرة كالاسد على الشجاع لا على الابخر لخفائها او لانه كان عليها كالعبد
او اتى كالخمر او للمجاورة مثل جرى الميزاب اقول المجاز لا بد فيه من العلاقة

بينه وبين الحقيقة قلنا هو وصف صحيح بين او غير مقصود وهي اتصال ما المعنى المستعمل فيه
بالمعنى الموضوع له وتتصور من وجوه خمسة احدها الاشتراك في شكل كالانسان للصورة
المنقوشة على الجدار ثانيها الاشتراك في صفة ويجب ان تكون ظاهرة لينتقل الذهن
اليها فيفهم الآخر باعتبار شهرته كاطلاق الاسد على الشجاع بخلاف اطلاقه على الابخر
ثالثها انه كان عليها اي على المستعمل فيه على الصفة مثل العبد على المعتق لانه كان عبدا
رابعها انه آيل اليها كالخمر للعصير لانه في المآل يصير خمرا خامسها المجاورة مثل جرى
الميزاب وهذا اعم مما يكون احدهما في الآخر ككون الجزء في كله او الحال في محله او المظروف
في ظرفه ومما لا يكون كل منهما في محل واحد او في محلين او حيزين متقاربين بل وما
هما متلازمان في الوجود كالسبب والمسبب وفي الخيال كالضدين ووجه الضبط
ان يقال اما ان يكون بينهما اتصال اولا والاول المجاورة والثاني اما ان يحصل لذات
اولا الاول وصفان بينهما تقدم وتأخر او لا والثاني الاشتراك في العرض فلا يستعمل
المتقدم للمتأخر فالكون عليها او بالعكس فالاول اليها والثاني امران يحكم الاتصال
بينهما بالذات ولا هما في محل واحد فان لم يكن لهما حال يشتركان فيها فلا علاقة
قطعا وللك الحال اما صورة محسوسة وهو الشكل او غيرها وهو الصفة قال
ولا يشترط النقل في الآحاد على الاصح لنا لو كان نقليا لتوقف اهل العربية ولا يتوقفون
واستدل لو كان نقليا لما افتقر الى النظر في العلاقة واجيب بان النظر للواضع
وان سلم فللاطلاع على الحكمة قالوا لو لم يكن نقليا لجاز نخلة لطويل غير انسان وشبكة للصيد
وابن للاب وبالعكس قلنا اجيب بالمانع قالوا لو جاز لكان قياسا او اختراعا
واجيب باستقراء ان العلاقة مصححة كرفع الفاعل اقول بعد الاتفاق على
وجوب العلاقة في المجاز هل يشترط في آحاد المجاز ان تسمع باعيانها
عن اهل اللغة ام لا بل يكتفى بالعلاقة وقد اختلف فيه والمختار انه لا يشترط لنا
لو كان نقليا لتوقف اهل العربية في التجوز على النقل ضرورة ومن استقرأ علم انهم
لا يتوقفون ويستعملون مجازات مخترعة لم تسمع من اهل اللغة ولا يخطئون
صاحبه ولذلك لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق واستدل عليه بانه لو كان
المجاز نقليا لما افتقر الى النظر في العلاقة واللازم باطل اما الملازمة فلان
النقل دون العلاقة مستقل بتصحيحه والعلاقة دونه لا تصحح واستوى
في الحالين وجودها وعدمها فلا معنى للنظر فيها فاما انتفاء اللازم فلاجماع
طبقات اهل العربية على افتقاره اليه والجواب ان اللازم هو الاستغناء في التجوز
عن النظر في العلاقة والذي اتفق عليه افتقار الواضع في الوضع اليه لا افتقار

المتجوز

لافتقار المتجوز في تجوزه سلمناه لكن لا نسلم الاستغناء في التجوز لا يوجب عدم الافتقار
المتجوز اليه مطلقا اذ قد يفتقر اليه في الاطلاع على الحكمة الباعثة على ترك
الحكم بالحقيقة الى المجاز وتعرف جهة حسنه قالوا اي الخصم لو لم يشترط النقل
في الآحاد حتى جاز التجوز بمجرد العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة
وشبكة للصيد للمجاورة وابن للاب واب للابن للسببية والمسببية وهما
نوعان من المجاز قلنا في الجواب ان العلاقة مقتضية للصحة وتخلف
الصحة عنها لا يقدح فيه فانه انما كان لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس
جزءا من المقتضي والتخلف لمانع من المقتضي جائز قالوا ثانيا لو جاز
التجوز بلا نقل لكان قياسا او اختراعا وهما باطلان اما الملازمة فلان احدهما
لازم اثبات ما لم يصرح به فان كان بجامع مشترك بينه وبين ما صرح به
مستلزم للحكم فهو القياس والا فهو اثبات ما لا ينبغي من العرب لا هو ولا ما
يستلزمه فهو الاختراع واما بطلانهما فالقياس لغة وفي الاختراع
ظاهر الجواب لا نسلم انه اذا لم يكن بجامع يستلزمه يكون اختراعا فانما يكون
اختراعا لو لم يعلم الواضع باستقراء ان العلاقة مصححة كما في رفع الفاعل
ونصب المفعول فانه بالوضع قطعا ولا يحتاج النقل في واحد واحد بل قد
علم علما كليا بالاستقراء فلا قالوا ويعرف المجاز بوجوه بنفي النفي كقولك للبليد
ليس بحمار وعكس الحقيقة لامتناع ليس بانسان وبجوده بتبادر غيره لولا
القرينة عكس الحقيقة واورد المشترك فان اجيب بانه يتبادر غير معين لزم ان
يكون المعين مجازا وبعدم اطراده ولا عكس واورد السخي والفاضل لغير
الله والقارورة للزجاجة فان اجيب بالمانع ورد وبجمعه على خلاف
جمع الحقيقة كالامور جمع امر للفعل بخلاف اوامر ولا عكس وبالتزام
تقييده مثل جناح الذل ونار الحرب وبتوقفه على المسمى الآخر مثل ومكروا
ومكر الله اقول قال الاصوليون يعرف المجاز بالضرورة بان نص اهل
اللغة باسمه او بحده او بخاصته وبالنظر بوجوه منها صحة النفي في نفس
الامر كقولك للبليد ليس بحمار وانما قلت في نفس الامر ليندفع ما انه
بانسان لصحته لغة وهذا بعكس الحقيقة فان عدم صحة النفي علامتها
ولذلك لا يصح ان يقال للبليد انه ليس بانسان الاعتراض عليه بمنع
سلبه سلب كما هو معنا حقيقة لان معناه مجاز لا يمكن سلبه وسلب
بعض المعاني الحقيقية لا يفيد لجواز سلب بعض المعاني الحقيقية دون بعض

فإذا لا نعرف صحة سلبها إلا إذا علم كونه ليس شيئا من المعاني الحقيقية إذا علم أنه فيما استعمل
فيه مجاز فإثبات كونه مجازا به دور وورده على الحقيقة أظهر وقد يجاب بأن سلب
بعض المعاني الحقيقية كاف فعلم أنه مجاز فيه والا لزم الاشتراك والمقصود أنه لو أطلق
اللفظ لمعنى ولم يدر أحقيقة فيه أم مجاز إما إذا علم معناه الحقيقي والمجازي ولم يعلم
أيهما المراد أمكن أن يعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد أن المراد هو المعنى المجازي فيعلم
أنه مجاز ومنها أن يتبادر غيره إلى الفهم لولا القرينة عكس الحقيقة فإنها يتبادر منها أن
لا يتبادر غيره لولا القرينة الاعتراض يرد عليه المشترك إذا استعمل في معناه المجازي إذ لا
يتبادر غيره للتردد بين معانيه وعدم تبادر شيء منها وأنه علامة الحقيقة وليس بحقيقة
فإن أجيب بأنا لا نسلم أنه لا يتبادر غيره بل يتبادر أحد معنييه لا على التعيين وهو غيره
قلنا الوضع حد لك لتصدق على المعنى أنه يتبادر غيره المعين غير المعين وذلك علامة
المجاز فلكن مجازا في المعنى فلا يكون مشتركا بل متواطئا وقد يجاب بأنه إنما يصح ذلك
لو تبادر أحدهما لا بعينه على أنه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك وهو ممتنع
فيه وأما إذا علم أن المراد أحدهما بعينه إذ اللفظ لكل منهما وهو مستعمل في أحدهما
ولا يعلم أيهما هو فذلك كاف في كون المتبادر غير المجاز فلا يلزم كونه للمعين مجازا
ومنها عدم اطراده بأن يستعمل لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في محل آخر مع
وجود ذلك المعنى فيه كما في قوله واسأل القرية لا يقال اسأل البساط
وإن وجد فيه ذلك وهذا لا ينعكس أي ليس الاطراد دليل الحقيقة فإن المجاز قد يطرد
كالأسد للشجاع

الاعتراض السخي قد يطلق على غير الله كالجواد والله تعالى جواد ولا يقال له سخي وكذا الفاضل يطلق
عليه العالم والله عالم ولا يقال له فاضل والقارورة تطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها
والدن والكوز مما يستقر فيه الشيء ولا يطلق عليهما قارورة وقد أجيب عنه بأن المراد أنه يعرف
بأن لا يطرد من غير مانع لغة أو شرعا ولم يتحقق فيما ذكرتم من الأمثلة فإن الشرع منع
السخي والفاضل لله واللغة منعت القارورة لغير الزجاجة قلنا هذا دور فيجب أن يحمل
المعرفة بهذا الطريق بأنه علم الاطراد إنما يعلم بسببه لأنه حكم وهو عدم المقتضي
أو وجود المانع وقد فرض أن لا مانع فهو لعدم المقتضي ولا مقتضي لصحة الإرادة
إلا الوضع فيستدعي أن يعلم وضعه لعين بقيد مخصوص بل لكل المحل لا بعد الحاصر يعلم
جواز الإرادة الآخر منه فإذا يعلم عدم الاطراد بعدم الوضع وعلم الوضع بعدم الاطراد
وهو الدور وقد يجاب بأن السخي لما دار بين كونه للجواد المطلق وللجواد ممن شأنه أن
يجلب وجب أنه لا يطلق على الله تعالى مجوده علمنا أنه ليس للجواد المطلق بل للجواد
وهذا هو المراد والله أعلم ولا يلزم الدور ولا النقض وكذا الأخوان ومنها جمعه
على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمى آخر هو فيه حقيقة ووجه دلالته أنه لا يكون
متواطئا فيهما فإما مشتركا أو حقيقة ومجازا وسيعلم أن المجاز أولى مثاله
أمور جمعا للأمر بمعنى الفعل وتعذر أوامر الذي هو جمع الأمر بمعنى القول الذي
هو حقيقة فيه بالاتفاق وهذا لا ينعكس إذ المجاز قد لا يجمع كجمع الحقيقة
كالحمر والأسد ومنها التزام تقييده ولا يستعمل في ذلك المعنى عند الإطلاق
كنار الحرب وجناح الذل ومنها أن يكون إطلاقه لأجل تسميه موقوفا على
تعلقه بالآخر نحو ومكروا ومكر الله ولا يقال مكر الله ابتداء قال

والفظ قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا وفي استلزام المجاز الحقيقة خلاف بخلاف
العكس المستلزم لو لم يستلزم لعري الوضع عن الفائدة النافي لو استلزم لكان لنحو
قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة وهو منتف والإلزام للزوم
الوضع والحق أن المجاز في المفرد ولا مجاز في التركيب وهو بعيد القائل ونحو عسى
التجاني يطلعك أن المجاز في الإسناد بعيد لاتحاد جهته قالوا لو استلزم لكان
للفظ الرحمن حقيقة ونحو عسى كان قويا أقول اللفظ بعد الوضع وقبل
الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة ولا مجازا لخروجه عن حديهما ولا يستلزم المجاز
إذ قد يتحقق اللفظ وضعا ولا يستعمل في غيره ولا يعلم بالضرورة أن هذا على نسيج
فهذا متفق عليه وأما عكسه وهو أن المجاز هل يستلزم الحقيقة أم لا بل يجوز
أن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له ولا يستعمل في ما وضع له أصلا فقد اختلف فيه فمنع

إذ لا بيان ولمه حسنها وهو المستحل ثم إن الحقيقة هي أمر

هذا شروع مبحث الاستعمال للعاضد الجرجاني من شرح الفوائد

قال اعلم انهم قد اختلفوا في خواص الربيع البقل العدم كون الربيع هو الفاعل الحقيقي حقيقة فلا بد من تأويل في اللفظ او في المعنى والامكان كذبا والتأويل في اللفظ اما في الاسناد او في الربيع او في التركيب فهذه احتمالات اربعة الاول التاويل في المعنى وهو انه اورده لتصوير فينتقل الذهن منه الى اسناد الله تعالى فيه فيصدق به وهو قول الامام فخر الدين بان المجاز عقلي لا لغوي والثاني ان التاويل في الاسناد وهو السبب العادي وان كان وضعه للسبب الحقيقي وهو قول المصنف الثالث ان التاويل في الربيع بانه تصور بصورة فاعل حقيقي فاسند اليه ما اسند الى الفاعل الحقيقي مثل قولهم صحبنا الخمر رحبة مرهفات حيث جعلوا المرهفات شرابا وهو قول صاحب المفتاح انه من الاستعارة بالكناية الرابع ان التاويل في التركيب وهو ان كل هيئة تركيبية وضعت بازاء تأليف معنوي وهذه وضعت لملابسة الفاعلية فاذا استعملت لملابسة الظرفية او نحوها كان مجازا وذلك نحو صام نهاره وقام ليله وهذا اختيار عبد القاهر والحق انها تصرفات عقلية لا حجر فيها فالكل ممكن والنظر الى قصد المتكلم

قال مسئلة اذا دار اللفظ بين المجاز والمشترك فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالفهم ويؤدي الى المستبعد من ضد او نقيض فيحتاج الى قرينتين ولان المجاز اغلب ويكون ابلغ واوجز واوفق ويتوصل به الى السجع والمطابقة والمقابلة والمجانسة والروي وعورض بتحقيق الاشتراك باطراده فلا يضطرب وبالاشتقاق فيتسع الكلام وبصحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة وباستغنائه عن العلاقة وعن الحقيقة وعن مخالفة الظاهر وعن الغلط عند عدم القرينة وما ذكر من انه ابلغ الخ جار في المشترك فيهما والحق انه لا تعادل الا غلب بشيء مما ذكر اقول ———— اذا دار اللفظ

بين ان يكون مجازا او مشتركا نحو النكاح فانه يحتمل انه حقيقة في الوطء مجاز في العقد وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب فليحمل عليه وذلك لنوع من الترجيح فمفاسد الاشتراك وفوائد المجاز الاول مفاسد الاشتراك فمنها انه مخل بالفهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه ومع عدمها على الحقيقة ومنها انه يؤدي الى مستبعد

القايل بلزوم الحقيقة للمجاز بانه لو لم يستلزم المجاز الحقيقة لعرى الوضع عن الفائدة لانه عن جائز بانه ان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هي افادة المعاني المركبة فاذا لم يستعمل لم يقع في التركيب فانتفت فائدته وقد يجاب بان الفائدة لا تنحصر فيما ذكرتم فان صحة التجوز لما ناسبه فائدة ثم يلزم اللازم اذ لا كل ما يقصد به فائدة يترتب عليه واحتج الثاني لا يستلزمه بانه لو استلزمها لكان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل من المركبات حقيقة واللازم منتف قطعا وقد اجيب عنه بانه مشترك الالزام اذ الوضع لمعنى لازم للمجاز قطعا فيجب ان تكون هذه المركبات موضوعة لمعنى متحقق وليس كذلك وهذا الزامي والجواب المحقق ان المجاز انما هو في المفردات قد استعملها متحقق ولا مجاز في التركيب حتى يلزم ان يكون له معنى قد لزم الاستعمال او الوضع فيه فان قيل فقد قال عبد القاهر في نحو احياني اكتحالي بطلعتك ان المجاز في الاسناد فان موجد السرور هو الله تعالى قلنا هذا بعيد لا مجاز جهة الاسناد فانه لا فرق في اللغة بين قولك سرتني رؤيتك ومات زيد وضرب عمرو في جهة الاسناد واحدة في الكل ولا يخطر بالبال عند الاستعمال غيرها والذي يدركه العقل ان يجعل الفعل مجازا في السبب العادي ثم ذكر المصنف هاهنا دليلا من قبل الثاني ولو قرر به لكان قويا وذلك انه لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقا حتى جاز اطلاقه لغير الله تعالى وقولهم رحمن اليمامة تعسف من جهود قالوا النحو عشى وعسى من الافعال التي لم تستعمل لزمان معين فان قيل الجابر لغة فقد تحجر شرعا او عرفا قلنا المراد العدم في الجملة وقد ثبت

ای لا تقید كونه واجبا ١٢ امهری

فاذا كل ووجه او وجه ان الجمهور ان اشترطوا في المجاز الحقيقة لكنهم اشترطوا الوضع انتهى

معنى قوله لا كاد جهتين ان الفعل الموضوع للحدث والزمان عار ما حدود في وضعه كون فاعله مجازا او عدم مجاز ذكره الخلخالي

جامعة الرياض المكتبة المركزية قسم المخطوطات

١٣

من ضد او نقيض اذا حمل على غير المراد مثل لا تطلق في القرء والمراد الحيض فيفهم
منه الطهر فيفهم منه جواز الطلاق في الحيض وهو نقيض المراد او وجوبه
وهو ضد المراد ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز
فانه يكفي فيه قرينة واحدة التالي فوائد المجاز فمنها انه اغلب من الاشتراك
بالاستقراء والمظنون الحاق الفرد بالاعم الاغلب ومنها انه قد يكون ابلغ
فان نحو لقيت اسدا الرامي نسبا ابلغ من قولك شجعت ومنها انه قد يكون اوجز
بحسب اللفظ ومنها انه قد يكون اوفق اما للطبع لثقل في الحقيقة او لعذوبة
في المجاز واما للمقام لزيادة بيان او تعظيم او اهانة تقتضيه الحال ومنها
انه يتوصل به الى انواع البديع نحو جاد ثم نار بخلاف بليد ثم نار
المقابلة مثل الخدت لا يذهب احدهم لعاب الطابقة مثل كالح قلبي في هواها
لحق في معنى ولو قلت او داد هواي لم يكن طباق المجانسة مثل شبع شباع
ولو قلت شجعان لم يكن جناس الروي مثل ه عارضنا اصلا فقلنا الربرب
حتى نبدا الاقحوان الاشنب ه لو قال شنهن الحصص الابيض لم يصح وقع ورد
ترجيح المجاز بالنوعين بترجيح الاشتراك بنوعين مثلهما فوائد الاشتراك
لا توجد في المجاز ومفاسد المجاز لا توجد في الاشتراك حق والتعارض بالبعض
الاول فوائد الاشتراك فمنها اطراده فلا يضطرب والمجاز لا يطرد
ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه ومنها
صحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة المطلق به في المجاز الثاني خلو الاشتراك عن
مفاسد في المجاز فمنها انه مستغن عن العلاقة بل يكفي فيه الوضعان
والمجاز يجب فيه الوضعان والعلاقة الاقل مقدمات اكثر وقوعا ومنها
انه مستغن عن الحقيقة اذ كل معنى مستقل بالوضع له ابتداء الاصل اولى
بالاثبات ومنها انه مستغن عن الغلط عند عدم القرينة والمجاز يحوج الى
الغلط عند عدم القرينة وهو حمله على غير مراد ثم نقول بعد المعارضة
والترجيح معنا لان ما ذكرتم من فوائد المجاز انما يصلح مرجحا لو لم يوجد في الاشتراك
وقد وجد فان ما ذكرتم من كونه اغلب الى اخره من الامور مما اشترك فيه
المجاز والمشترك

بيانه ان المشترك الضاف يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال واوجز
كالعين في الجاسوس او اوفق للطبع كالبيت المشترك بين الاسد وضرب
من العنكبوت فانه اعذب من القصعة او للمقام وكذا انه يتوسل به الى انواع البديع
اذ قد يحصل بالمشترك دون المجاز كالتوجيه والابهام ويكثر التعفي عمله على الامرين
ومن في قوله من ابنه ابلغ لعدابته لابيانه والمتناول غير كونه ابلغ فيقصر عن المقصود وطلبه
قوله مشترك فيهما ولولاه لما قال المشترك فيه ثم ذكر المصنف ان الحق هو الاغلب لا لما لعله يحق ما ذكر
من وجوه ترجيح الاشتراك لان لكنه اما معتبر لانه مظنة الغلبة والعبرة بالمظنة مع قطع النظر عن المسه
وعموا المسه لا تصح عدم المظنة فالراجح اذا اذا هو المجاز كما اختاره اولا ✤ قال مسئلة الشرعية
واقعة خلافا للقاضي واثبتت المعتزلة الدينية ايضا لنا القطع بالاستقراء ان الصلوة للركعات
والركوع والصيام والحج كذلك وهي في اللغة الدعاء والنماء والامساك مطلقا والقصد مطلقا فهي باقية
والزيادات شروط ورد بانها في الصلوة وهو غير داع والاسبع قولهم مجاز ان اريد استعمال
الشارع لها فهو المدعى وان اريد اهل اللغة فخلاف الظاهر لانهم لم يعرفوها ولانه يلزم ان لا يعرف
القاضي لو كان كذلك لفهمها المكلف ولو فهمها النقل الينا لانهم مكلفون مثلهم بعد والا لتواتر والجواب
انها فهمت بالتفهيم بالقرائن كالاطفال قالوا لو كانت لكانت غير عربية لانهم لم يضعوها واما
الثانية فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا واجيب بانها عربية بوضع الشارع لها مجازا او انها
غير الشذوذ وصح اطلاق اسم القرآن عليها كالماء والغسل بخلاف نحو المائة والرغيف وبسلم
فيصح اطلاق العربي على ما غالبه عربي كشعر فيه فارسية وعربية المعتزلة الايمان التصديق
وفي الشرع العبادات لانها الدين المعتبر والدين الاسلام والاسلام الايمان بدليل ومن يبتغ
فثبت ان الايمان العبادات وقال الله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
الى اخرها وعورض بقوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقالوا لو لم يكن لكان قاطع الطريق
مؤمنا وليس بمؤمن لانه مخزي بدليل من يدخل النار فقد اخزيته والمؤمن لا يخزى بدليل يوم لا يخزي
الله النبي والذين امنوا معه واجيب بانه للصحابة او مستانف اقول الحقيقة الشرعية
الشرعية واقعة خلافا للقاضي ابي بكر واثبتت المعتزلة الحقيقة الدينية ايضا وهي ما لا تعلم اهل
اللغة لفظه او معناه او كليهما وزعموا ان اسماء الذوات كالمؤمن والكافر والايمان والكفر
كل ذلك دون اسماء الافعال كالصلوة والزكوة والمصلي والمزكي ومحل النزاع الالفاظ
المتداولة اولا شرعا وقد استعملت في غير معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع
الشارع لها لمناسبة فتكون منقولات او لا لمناسبة فتكون موضوعات مبتدأة
او استعملها فيها لمناسبتها لمعانيها اللغوية بقرينة من غير وضع معين على القرينة فتكون
مجازات لغوية ثم غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دورانها على السنة اهل الشرع

لمستبين حاجتهم الى التعبير عنها دون المعاني اللغوية فصار حقيقة عرفية لهم حتى
اذا وجدناها في كلام الشارع مجردة عن القرينة نحملها على المعنى اللغوي والشرعي فعلى
انهما مجمل واما في استعمال اهل الشرع فمحمل على الشرعي بلا خلاف ثم لم يذكر في الاحكام
والمحصول سوى مذهبين كونهما حقيقة شرعية ونسبه الى المعتزلة ونفيه ونسبه
الى القاضي والحق انه لا ثالث لهما لنا القطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما
فيها من الاحوال والهيات وان صلوة الظهر اربع ركعات بلا احتمال والصلوة والزكوة والصيام
والحج كذلك اي هي لمعانيها الشرعية فالزكوة لاداء مال مخصوص والصيام للامساك
مخصوص والحج لقصد مخصوص لانها سابقة منها الى الفهم عند اطلاقها وهي علامة الحقيقة
بعد ان كانت في اللغة الصلوة للدعاء والزكوة للنماء والصيام للامساك مطلقا والحج للقصد
مطلقا وهذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله اليها لهما فهو معنى الحقيقة الشرعية وقد
اعترض عليه بوجهين الاول قولهم انها باقية في المعاني اللغوية والزيادات
شروط لوقوعها عبادات معتبرة مقبولة شرعا والشرط خارج عن المشروط فلا
نقل شرعا فكانت الصلوة اي الدعاء المقبول شرعا ما قرن بالركعات لان الصلوة اسم
للركعات وهذا مردود بانها لو كانت باقية في المعاني اللغوية فهي في الصلوة
مثلا اما الدعاء لقوله عليه السلم من دعي الى طعام فليجب وان كان صائما فليصل
اي فليدع لصاحب الطعام واما الاتباع ومنه المصلي في الحلبة لاتباعه السابق
للزوم ان لا يكون مصليا اذا لم يكن داعيا ومتبعا واللازم باطل كالاخرس
والمنفرد والثاني قولهم لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقايق
شرعية بل مجازات في هذا الضامر دودفا ولا بد ان اريد ان يكون اللفظ
مجازا ان الشارع استعمله في معناه لمناسبته للمعنى اللغوي اصطلاحا
لم يعهد من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية
فثبت المدعى وان اريد به ان اهل اللغة في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه
فهو خلاف الظاهر فانها معان حدثت وكان اهل اللغة لا يعرفونها
واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيا لان هذه المعاني تفهم من
هذه الالفاظ عند اطلاقها من غير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت
الا بقرينة وانت تعلم ان ذلك محل النزاع لا يحتاج الى التصريح لما في كلامه من نظر
القاضي ومتابعوه قالوا لو كان الامر كذلك اي لو نقلها الشارع الى غير
معانيها اللغوية لفهمها المكلف لانه مكلف بما تضمنته والفهم شرط
التكليف ولو فهمها اياه لنقل الينا لانا مكلفون مثلهم وقد قلنا ان الفهم شرط

التكليف ولو فهمها لنقل الينا لانا بالتواتر ولم يوجد قطعا لان الاما وقع احد وقد
او بالاحاد فانه لا يفيد العلم والتمثالا فالعادة تقضي في مثله بالتواتر والجواب انها
فهمت لهم ولنا بالترديد بالقراين كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح
معلم بوضع اللفظ للمعنى لامتناعه بالنسبة الى من لا يعلم شيا من الالفاظ وهذا
طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم والنقل ما يساوى ذلك منعنا بطلان
اللازم والا منعنا الملازمة وقالوا ثانيا لو كانت اي لو كانت حقايق شرعية
لكانت غير عربية واللازم باطل اما الاولى فلان اختصاص الالفاظ بالمعاني انما
هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا
يكون عربية واما الثانية فلانه يلزم ان لا يكون القران عربيا لاشتماله
عليها او ما بعضه خاصة عربي لا يكون كله عربيا وقد قال تعالى انا انزلناه
قرانا عربيا والجواب لا نسلم انها لا تكون عربية وقد وضعها الشارع لها حقايق
شرعية مجازات لغوية اذ المجاز الحادث وان لم يصرح العرب باحادها
عربية باستقراء تجويز العرب نوعها سلمنا لكن لا نسلم ان القران كله عربي وانا انزلناه
الضمير فيه ليس للقران بل للسورة وقد يطلق القران على السورة وعلى الاية
ولذلك لو حلف لا يقرا القران حنث بقراءة اية منه ولا تعارض بان كل سورة
واية يصدق عليها انها بعض القران لان المراد من الجملة المسماة بالقران واذا
شارك الجزء الكل في معناه صح ان يقال هو كل او بعض كذا بالاعتبارين كالماء
والعسل بخلاف ما لم يشارك فيه كالمائدة والرغيف سلمنا انها غير عربية
وان القران الكريم عربي لكن لا نسلم ان كونها في القران يمنع كون القران
عربيا لان العربي يقال ولو مجازا على ما غالبه عربي كشعر فيه فارسي وعربي
فاد الكثر فيه احدهما ونسب الاخر نسب اليه المعتزلة قالوا ولا الايمان
في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات المخصوصة ولا مناسبة مجوزة
للتجوز قطعا اما الاول فبالاجماع واما الثاني فلان العبادات هي الدين
المعتبر والدين المعتبر الاسلام والاسلام الايمان فالعبادات هي الايمان
اما ان العبادات هي الدين المعتبر فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين
القيمة فذلك للمذكور وهي العبادات واما ان الدين المعتبر هو الاسلام
فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان
فلانه لو كان غير الايمان لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام

[illegible]

وبيانه فلم يعمل منه ولكنه يعمل إجماعاً فإن نصاً قال تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولولا الاتحاد لم يستقم الاستثناء الجواب
المعارضة بقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا نفى أحدهما وأثبت الآخر
فتغايرا فبطل كون الإيمان هو الإسلام أو نقول وقد ثبت أن الإسلام هو
العبادات فبطل كون الإيمان العبادات وهو على الاتحاد معارض لدليل المقدمة
وعلى الثاني لدليل المدعى والحل أن قولكم لو لم يكن الإسلام هو الإيمان لم
يقبل من مبتغيه ممنوع وإنما يلزم لو كان دينا غيره وهو أول المسألة وقولكم
لولا الاتحاد لم يستقم الاستثناء قلنا ممنوع إذ شرطه صدق أحدهما
على الآخر لا الاتحاد مفهوماً وهو حاصل من جهة أن الإيمان شرط صحة
الإسلام قالوا ثانياً لو لم يكن الإيمان الأعمال بل التصديق لكان قاطع الطريق
المصدق مؤمناً واللازم باطل أما الملازمة فنفسه وأما بطلان اللازم
فلأنه يخزى يوم القيامة والمؤمن لا يخزى يوم القيامة أما الصغرى فلأنه يدخل
النار بدليل قوله تعالى وجهنم ولهم عذاب عظيم والإجماع على أنه يدخل
النار وقد قال تعالى حكاية في معرض التصديق ربنا إنك من تدخل
النار فقد أخزيته وأما الكبرى فقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين
آمنوا معه والجواب أن قوله تعالى والذين آمنوا معه صريح في الصحابة بدليل
معه فلا يلزم أن لا يخزى غيرهم وأما هم فغير آمن قطع الطريق وغيره
من أسباب دخول النار سلمنا لكن والذين آمنوا معه ليس عطفاً على
النبي بل استئناف وهو مبتدأ ما بعده خبره نورهم يسعى والذين آمنوا معه
نورهم يسعى بين أيديهم فلم يعلم أنه ليس كذلك كذا قال مسئلة المجاز ليس
واقع خلافاً للأستاذ بل الأسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل
الحق الظاهر وهو استبعاد أقول المجاز واقع في اللغة خلافاً
للأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني لنا أن الأسد للشجاع والحمار للبليد
وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا يحصى مجازات لأنها
لا يسبق منها عند الإطلاق خلاف ما استعملت فيه وإنما يفهم هو بقرينة
وهو حقيقة المجاز المخالف قال لو كان المجاز واقعاً لزم الإخلال بالتفاهم
إذ قد تخفى القرينة الجواب أنه لا يوجب امتناعه غايته أنه استبعاد
وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع نعم ربما يحصل به ظن في مقام التردد قال
مسئلة هو في القرآن خلافاً للظاهرية بل ليس كمثله شيء واسأل القرية

[illegible]

ويريد أن ينقض فاعتدوا عليه سيئة مثلها وهو كثير قالوا المجاز كذب لأنه ينفى
فيصدق قلنا إنما الكذب إذا كان معاً للحقيقة قالوا يلزم أن يكون الباري متجوزاً
قلنا مثله يتوقف على الإذن أقول المجاز واقع في القرآن وأنكره الظاهرية لنا قوله
تعالى ليس كمثله شيء والمراد مثله ففيه زيادة قال في المنتهى وقولهم الكاف
لنفي التشبيه غلط إذ يصير المعنى ليس مثل مثله شيء فيتناقض لأنه مثل مثله مع
ظهور إثبات مثله وقد يقال إن نفي مثل المثل إنما هو بنفي المثل والأول أن السابق فهو
تصريح بنفي التشبيه مستلزم لنفي الشريك ولا نسلم ظهوره في إثبات مثله بل هو قاطع
في نفيه لما ذكرنا ولا يبعد أن يقصد به نفي من يشبه أن يكون مثله فضلاً عن المثل
حقيقة وقوله تعالى واسأل القرية والمراد أهل القرية ففيه نقصان وقوله تعالى
جداراً يريد أن ينقض شبه إشرافه على السقوط بالإرادة المختصة بذوات الأنفس
وفيه استعارة وفي المنتهى قولهم القرية مجمع الناس من قرأت الناقة لبنها ومنه
القرآن غلط في المعنى والاشتقاق لأن مجمع الناس غيرهم وكلام القرية بأن كلام أقوى
القرآن معجزة وقولهم واسأل القرية حقيقة فإنها تجيبك أو إن الجدار خلقت فيه إرادة
ضعيف وقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها والثاني
الواقع جزاء اعتداء ولا سيئة ففيه إطلاق اسم الاعتداء والسيئة على جزائهما والمجاز
في القرآن كثير نحو واشتعل الرأس شيباً واخفض لهما جناح الذل والغائط ومكر
الله يستهزئ الله نور السموات كلما أوقدوا ناراً للحرب وغيرها مما يطول ويكثر
حد أنه يفيد الجزم بوجوده ولا يفيدهم التحيل في صور معدودة إن أمكن المخالف
قالوا أولاً المجاز كذب لأنه ينفى فيصدق نفيه فلا يصدق هو وإلا لصدق
النفي والإثبات معاً وإذا انتفى أنه كذب فلا يقع في القرآن إجماعاً الجواب المصادق
النفي هو الحقيقة وإنما يلزم الكذب لو كان الإثبات أيضاً هو للحقيقة قالوا
ثانياً يلزم من وجود المجاز في القرآن أن يكون الباري متجوزاً واللازم باطل أما
الملازمة فلأن من قام به فعل اشتق له اسم الفاعل وأما بطلان اللازم فلامتناع
إطلاق المتجوز عليه اتفاقاً الجواب أن مثله من إطلاق الأسماء عليه تعالى يتوقف
على الإذن وقد انتفى فلذلك امتنع لا لأنه لا يصح لغة واللازم صحته لغة
قال مسئلة في القرآن المعرب وهو عن ابن عباس وعكرمة ونفاه الأكثرون
لنا المشكاة هندية وإستبرق وسجيل فارسية وقسطاس رومية وقولهم
مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور بعيد وإجماع أهل العربية على أن نحو
إبراهيم منع من الصرف للعجمة والتعريف يوضحه المخالف أكثر والتعريف

[illegible]

[illegible]

ويقوله اعجمي وعربي ينفي ان يكون مسموعا واجيب بان المحقق من السياق الكلام اعجمي ومخاطب عربي لا يفهمه وهم يفهمونه ولو سلم نفي التنويع والمعنى اعجمي لا يفهمه اقول

القران فيه الفاظ معربه وهو مروي عن ابن عباس وعكرمة ونفاه الاكثرون لنا ان المشكاة هندية والاستبرق والسجيل فارسيان والقسطاس رومية وقول الاكثر لا نسلم ان ذلك من المعرب لجواز كونه مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور بعيد لتباينه مثل والاحتمالات البعيدة لا تدفع الظهور ولا يقدح في الظواهر هذا اذ اجماع اهل العربية على منع صرف ابراهيم ونحوه للعجمة والعلمية يوضح ما ذكرنا من وقوع المعرب فيه وجعل ان علان من المعرب اوهما فيه النزاع محل المناقشة حجة المخالف اولا بما مر في نفي الاسماء الشرعية من لزوم ان لا يكون القران عربيا والجواب الجواب وثانيا بقوله تعالى اعجمي وعربي فنفى ان يكون القران متنوعا وهو يلزم لو وجد المعرب فيه والجواب لا نسلم انه نفي التنويع بل المراد اكلام اعجمي ومخاطب عربي لا يفهمه فيبطل غرض انزاله ويدل عليه سياقه لانه من ذكر كونه عربيا وانه لو انزل عجميا لعالوا ذلك وبعض الالفاظ كانوا يفهمونها فلا تندرج في الانكار سلمنا انه نفي التنويع لكن المراد اعجمي لا يفهمه وهذا يفهم فلا يندرج في الانكار قال مسئلة المشتق ما وافق اصلا بحروفه الاصول ومعناه وقد يزاد بتغير ما وقد يطرد كاسم الفاعل وغيره وقد يختص كالقارورة والدبران اقول اشترط في المشتق امور احدها اصل له فانه فرع فلو كان اصلا في الوضع غير مأخوذ من غيره لم يكن مشتقا ثانيها ان يوافقه في الحروف اذ الاصالة والفرعية لا يتحققان بدونه والمعتبر الحروف الاصلية فان حروف الزيادة مثل الاستعمال والاستحسان لا عبرة بها ثالثها الموافقة في المعنى بان يكون فيه معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب والضارب فان الضارب ذات ثبت له الضرب وامادونها كالمقتل مصدرا من القتل وبما ذكر في الحد يعتبر ما يلي في المعنى يخرج المراجع القتل مخرج بدونه المشتهى وحمله على تغير اللفظ كما في كلام غيره لا يستقيم هاهنا اذ الاصالة والفرعية لا يتصوران الا بعد تغير والا لكان مرادفا ولذلك لم يجعله من ذكره قيدا في الحد بل قال بعد تمامه ولا بد من تغير وهو اما الحركة او حرف بزيادة او نقصان والتركيب ثنائي وثلاثي ورباعي تنتهي الى خمسة عشر وذكروا امثلتها فجعل ذكره لهذا التقسيم لا فائدة واعلم ان الاشتقاق يعتبر فيه الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب كضرب وضارب ويسمى الصغير وبدونه كجذ وجبذ ويسمى الصغير والمماثلة فيها كثلم وثلب ويسمى الاكبر يعتبر في الاصغر موافقته في المعنى وفي الاخرين مناسبته فينبغي ان يكون مراده بحروفه الاصول هي على ترتيبها

واليضا

واليضا فاعلم ان الاشتقاق يحتاج نادرا باعتبار العلم كما قال المحقق الجنيد ان يحب بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فيرد احدهما الى الاخر ونادرا باعتبار العمل كما يقال هو ان يأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فيجعله دالا على معنى يناسب معناه وانت تعلم ان كيفيه احدهما يوجب المصنف للمشتق باعتبارين من او المشتق قد يطرد كاسماء الفاعلين والصفات المشبهة وافعل التفضيل والزمان والمكان والالة وقد لا يطرد كالقارورة والدبران والعيوق والسماك وتحقيقه ان وجود معنى الاصل في محل التسمية قد يعتبر من حيث انه داخل في التسمية والمراد ذات ما باعتبار نسبته اليها فهذا المطرد في كل ذات كذلك وقد يعتبر من حيث انه مصحح للتسمية مرجح لها من بين الاسماء من غير دخول له في التسمية والمراد ذات مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو فيها بل باعتبار خصوصها فهذا لا يطرد وحاصله الفرق بين تسمية الغير لوجوده فيه او لوجوده فيه قال مسئلة اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة ثالثها ان كان ممكنا اشترط المشترط لو كان حقيقة وقد انقضى لم ينف احسن بان المبنى الاخص فلا يستلزم نفي الاعم قالوا لو صح بعده لصح قبله واجيب بان الضارب من ثبت له الضرب لم يلزم النافي اجماع اهل اللغة على صحة ضارب امس وانه اسم فاعل واجيب مجاز باعتبار الحال المستقبل قالوا اصح عالم ومؤمن للنائم اصحاب لامتناع كافر لكافر تقدم قالوا اسعد في حال سكوتهم مخبر اجيب بان اللغة لم تبن على الشاهد في ملابس المصححة الحال وانتفائه لحب ان يكون كذلك اقول المشتق عند وجود المعنى المشتق منه كضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا وقبل وجوده كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب مجاز اتفاقا وبعد وجوده منه والفعل كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الان لم يضرب فقد اختلف فيه على ثلاثة اقوال اولها مجاز مطلقا وثانيها حقيقة مطلقا وثالثها ان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة فمعنى كلامه اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة فيه من اهل احدها اشتراطه وثانيها نفيه وثالثها انه لو كان البقاء ممكنا اشترط والا فلا وهل مثل المصنف الى الوقف ولذلك ذكر دليل الفرق واجاب عنها المشترطون مطلقا قالوا اولا لو كان المشتق حقيقة بعد انقضائه لما صح نفيه وقد صح اذ يصح نفيه في الحال وانه يستلزم النفي مطلقا لان النفي في الحال اخص من النفي في الجملة وكلما صح الملزوم صح اللازم الجواب لا نسلم ان نفيه في الحال يستلزم نفيه فان الثبوت في الحال اخص من الثبوت مطلقا والمعنى في نفيه في الحال هو الثبوت في الحال وفي نفيه مطلقا هو الثبوت مطلقا والثبوت في الحال اخص من الثبوت مطلقا

ولا شك ان بعد الحص لا يسلب عنه الحص عرفا فقد حان عندنا ان المراد ان الحل المعيب بالحال الا في الامر
المقيد بالحال فان قيل فالاولى ان النفي في الجملة ولا سما والسبوت في الجملة قلنا بناه على طلعه
للكاذب بينهما قال الجواب انه لو اطلق صدقه على طلاقه لعده معناه او عقلا
فلا بنا في قالوا ثانيا لو صح الاطلاق حقيقة باعتبار ما قبله لصح باعتبار ما بعده
ولا يصح اتفاقا بان الملازمة انه يصح باعتبار سوته في الحال فصدق كونه في الحال
اما ان يصدق بعتبر في المعنى فيثبت الصحة باعتبار ما قبله لاشتماله وهو خلاف
المفروض او يلغى فيبقى الثبوت في الجملة فيصح الصحة باعتبار ما بعده لتحققه
الجواب لا نم انه لو لم يعتبر صدق كونه في الحال صح باعتبار ما بعده اذ لا يلزم من عدم
اعتبار هذا القيد عدم اعتبار شيء من القيود بل قد يشترط المشترك بين الماضي
والحال وهو تحقق كونه ثبت له الضرب والمناقشة في دلالة ثبت له الضرب على الماضي
خاصة بعد ظهور المراد منه لا يحسن الناقون لاشتراطه قالوا او لا اجمع اهل
اللغة على صحة ضارب امس والاطلاق اصله الحقيقة وعلى انه اسم الفاعل
فلو لم يكن المتصف به فاعلا حقيقة لما اجمعوا عليه عادة الجواب انه مجاز لما
اجماعهم على صحة ضارب غدا او على انه اسم فاعل مع انه مجاز اتفاقا قالوا
ثانيا لو لم يصح المشتق حقيقة وقد انقضى المعنى لم يصح مؤمن لنائم وغافل لانهما
غير مباشرين للايمان وانه باطل للاجماع على ان المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمنا بنومه
وغفلته وتجري عليه احكام المؤمنين وهو نائم او غافل الجواب انه مجاز لامتناع
كافر للمؤمن باعتبار كفر تقدم والا لكان كافرا ومؤمنا حقيقة ولزم ان يكون اكابر
الصحابة كفارا حقيقة وكذلك النائم واليقظان والحلو والحامض والحر والعبد
وامثال ذلك مما لا يحصى ونعبد استقرا وه الظن وهو قوي قالوا ثالثا لو اشترط
بقا المعنى لم يكن مثل مخبر ومتكلم حقيقة واللازم باطل باتفاق بيان الملازمة
انه لا يتصور حصوله لاجزائه وانما هو حروف تنقضي اولا فاولا ثم لا
لا تجتمع وحين تحقق حصولها لم يتحقق وبعده قد انقضت الجواب ان اللغة لم تبن
على المناقشة وامثال ذلك والا لعدت التزاهها الحال مثل يضرب ويمشي فانها
ليست انية بل ما به ينقضي اجزاوها اولا فاولا وبعد اصرح في المنتهى وقد
يقال مراده فعل الحال الصريح وهو يخبر ويتكلم فيلزم الا يكون حقيقة في الحال
لما ذكرتم من الدليل بعينه وهو باطل اتفاقا فما هو جوابكم فهو جوابنا وهو اقرب
الى لفظه هنا والتحقيق ان المعتبر المباشرة العرفية كما يقال يكتب القران ويمشي
من مكة الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتخللها

فصل بعد ما عرفت كان لك الامر واعرضنا عنه سلمنا ذلك لكن لا يلزم من عدم اشتراط
البقاء فيما بعد عدم الاشتراط مطلقا وهو معنى قوله وايضا فانه يجب ان لا يكون
المشتق مما لا يمكن بقاؤه حتى يشترط فيه البقاء الا ثم يشترط وهذا رجوع الى المذهب الثالث
لتحصيل الدعوى قال مسالة الجمهور لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره
خلافا للمعتزلة لنا الاستقراء قالوا ثبت قاتل وضارب والمعنى بغير قائم
الفعل الاثر وهو المفاعل قالوا اطلق الخالق على الله تعالى باعتبار المخلوق وهو
الاثر لان الخلق المخلوق والا لزم قدم العالم او التسلسل واجيب اولا بانه ليس
بفعل قائم بغيره ثانيا انه التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الايجاد
فلما نسب الى الباري صح الاشتقاق كالعالم لا دليل اقول لا يشتق اسم الفاعل
للشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة فانهم جعلوا المتكلم مشتقا باعتبار كلام
هو لا يكلام لجسم هو يخلقه فيه ويقولون لا معنى لكونه متكلما الا انه يخلق الكلام في الجسم
لنا الاستقراء يفيد القطع بذلك قالوا ثبت قاتل وضارب لغير من قام به المعنى لان
القتل والضرب هو الاثر الحاصل في المفعول وهو المقتول والمضروب الجواب
لا نسلم انه الاثر بل التاثير ذلك الاثر وهو قائم بفاعلهما وان حصول الاثر منه
وقالوا قد اطلق الخالق على الله باعتبار الخلق وهو المخلوق اذ لو كان غيره لكان
هو التاثير فان قدم قدم العالم اذ لا يتصور تاثير بلا اثر والا ان حدث
احتاج الى تاثير اخر ولزم التسلسل الجواب اما اولا فانه غير محل النزاع
اذ محل النزاع معنى قائم بالغير وهذا ليس كذلك بل مجموع بعضه قائم بنفسه وبعضه
قائم بذلك البعض والمجموع بعضها قائم بنفسه لا بغيره واما ثانيا فان للقدرة تعلقا
حادثا به الحدوث ضرورة وهذا التعلق اذا نسب الى العالم فهو صدوره عن الخالق والى
القدرة فهو ايجادها والى ذي القدرة فهو خلقه فالخلق كون الذات تعلقت قدرته
به في وقت وهذه النسبة قائمة بالخلق للخالق وباعتبارها اشتق له فيصح ما ذكر من الدليل
على وجوب القيام لا انا لا نعني به كونها صفة حقيقية بل ما تراه الا مضافا قائما
بمحالها وكذا ما ذكرتم من الدليل على انه ليس امرا مغايرا للمخلوق فانه يدل على
انه ليس امرا حقيقيا مغايرا فكان الحمل على هذا واجبا جمعا للادلة قال مسالة
الاسود ونحوه مما يشتق يدل على ذات متصفة بسواد لا خصوص من جسم وغيره
بدليل صحة الاسود جسم اقول الاسود وغيره من المشتقات انما يدل على ان
ما سمي به باعتبار صفة معينة لا على خصوصية الذات من كونه جسما او غيره
بدليل صحة قولنا الاسود جسم فانه يفيد فائدة يعتد بها وليس مثل قولنا

الجسم ذو السواد جسم ولولا ذلك لما صح وكان نحو قولنا الانسان حيوان فانه لا يعقل الا مصدقا
وان صح الحمل فقال مسئلة لا تثبت اللغة قياسا خلافا للقاضي وابن سريج وليس الخلاف
في نحو رجل ورفع الفاعل اي لا يسمى مسكوت عنه الحاقا بتسميته لمعنى يستلزم
وجودا وعدما كالخمر للنبيذ للتخمير والسارق للنباش للاخذ خفية واللائط
للنابش للايلاج المحرم لا بنقل او استقراء التعميم لنا اثبات اللغة بالمحتمل قالوا
دار الاسم معه وجودا وعدما قلنا ودار مع كونه من العنب وكونه مال الحي
وقد قالوا ثبت شرعا والمعنى واحد قلنا لولا الاجماع لما ثبت وقطع النباش
وحد النبيذ اما لثبوت التعميم واما بالقياس لا لانه سارق او خمر بالقياس

اقول قد اختلف في جواز اثبات اللغة بالقياس فجوزه القاضي ابو بكر وابن سريج وبعض
الفقهاء والاصح منعه ولا بد من تحرير محل النزاع اولا ليتوارد النفي والاثبات على
محل واحد فنقول ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب او بالاستقراء
كرفع الفاعل ونصب المفعول انما الخلاف في مسكوت عنه باسم الحاقا له بمعنى سمي
به ذلك الاسم لمعنى يستلزم التسمية به معه وجودا وعدما فيرى الحاقه
التسمية فانما وجب التسمية به كتسمية النبيذ خمرا الحاقا له بالعقار لمعنى
هو التخمير للعقل المشترك بينهما الذي دار معه في التسمية فما لم يوجد في ماء العنب
خمرا عصيرا فاذا وجد فيه سمي به واذا زال عنه لم يسم به خلا وكذلك تسمية
النباش سارقا للاخذ بالخفية واللائط زانيا للايلاج المحرم الا ان يثبت في شي
من هذه الصور نقلا او استقراء فيخرج عن محل النزاع فلا يكون المثال مطابقا لان فان
المثال يراد للتفهيم لا للتحقيق لنا ان القياس في اللغة اثبات اللغة بالمحتمل وهو غير جائز
اما الاولى فلانه يحتمل التصريح بنفيه كالعقل باعتباره بدليل منعهم طرده كالادهم ... هم
في الابلق والقارورة في الاحمر في الاحيل وغيرها مما لا يحصى فعند السكوت
عنها يبقى على الاحتمال واما الثانية فلانه يخرج احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح
الحكم بالوضع فانه تحكم باطل وايضا يجب الحكم بوضع اللفظ بمعنى بغير ما يثبت اذا قام
الاحتمال فهو باطل اتفاقا قالوا اولا دار الاسم مع المعنى وجودا وعدما فدل على انه
المعتبر لان الدوران يفيد ظن العلية الجواب المعارضة على سبيل القلب بانه دار
ايضا مع المحل لكونه ماء العنب ومال الحي ووطيا في القبل فدل على انه المعتبر الحكم
لما ذكرتم فالمعنى جزء العلة فلا يستلزم قالوا ثانيا ثبت القياس شرعا فيثبت لغة لاتحاد المعنى
الموجب للثبوت فيهما واحد وهو الاشتراك في معنى يظن اعتباره بالاقتران الجواب

نسلم ان المعنى واحد اذ المعنى في الشرع بالحقيقة هو الاجماع على ثبوته او ذلك مفقود
الاجماع ولم يتحقق هاهنا فان قيل فيما اوجب الشافعي قطع النباش وحد النبيذ قلنا
ذلك اما لثبوت تعميم السرقة والخمر بالنقل واما بالقياس على السارق والخمر قياسا شرعيا
في الحكم لا لانه سمي سارقا وخمرا بالقياس في اللغة قال مسئلة الحروف معنى قولهم الحرف لا
يستقل بالمفهومية ان نحو من والى مشروط في دلالتها على معناها الافرادي
ذكر متعلقها ونحو الابتداء والانتهاء واسمها غير مشروط فيها ذلك واما
نحو ذو وفوق وتحت وان لم يذكر الا بمتعلقها لامر فهي غير مشروطة فيها لما علم
من وضعها ونحو بمعنى صاحب ليتوصل بها الى الوصف باسماء الاجناس اقتضى ذكر المضاف
اليه وان وضع فوق بمعنى مكان ليتوصل به الى علو خاص اقتضى ذلك وكذلك
البواقي اقول قد سمعت قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية وعليه اشكال
فاراد تحرير المراد اولا والاشارة الى الاشكال ثانيا وحله ثالثا اما تحريره فهو
ان معناه ان نحو من والى مشروط في وضعها دلالة على معناها الافرادي وهو
الابتداء والانتهاء ذكر متعلقهما من ذات او سوق او غيرهما مما يدخل عليه الحرف
ومنه الابتداء واليه الانتهاء فالاسم نحو الابتداء والانتهاء غير مشروط فيه ذلك
واما الاشكال فهو ان نحو ذو واولو واولات وقيد وقيس وقاب واي وبعض
وكل وفوق وتحت وخلف وامام وقدام ودون مما لا يحصى كذلك اذ لو لم يحون
الواضع استعمالها الا متعلقا بها فكان يجب كونها حروفا لانها اسماء واما
الحل فهو انها وان لم يتفق استعمالها الا كذلك لامر ما عرضي فغير مشروط
في وضعها دالة وذلك لما علم ان ذو بمعنى صاحب ويفهم منه عند الافراد
ذلك لكن وضعه لغرض ما وهو التوصل به الى الوصف باسماء الاجناس ونحو
زيد ذو مال وذو فرس فوضعه ليتوصل به الى ذلك هو الذي اقتضى
ذكر المضاف اليه لا لانه لو ذكر وحده لم يدل على معناه نعم لم يحصل الغرض
والفرق بين عدم فهم المعنى وبين عدم فائدة الوضع مع فهم المعنى ظاهر
وكذلك فوق وضع لمكان له علو ويفهم منه عند الافراد ذلك لكن وضعه
ليتوصل به الى علو خاص اقتضى ذكر المضاف اليه وكذلك سائر الالفاظ
قال في المنتهى واشكل منه نحو على وعن والكاف في الاسمية اذ معناها
اسما وحرفا واحد والجواب انه يجب ردها الى ذلك وان لم يتفق هذا
النظر فهو كره احد الشباس على ما علم من لغتهم فهمناه

ولا يخفى ما في هذا الكلام من التمحل والتحكم وان كنت تريد حقيقة الحال في ذلك فاعلم اولا مقدمة
وهي ان اللفظ قد يوضع وضعا عاما لامور مخصوصة كما توضع المشتقات والمبهمات فان
الواضع لما قال صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع
عليه علم منه حال نحو ضارب ومضروب من غير التنصيص لخصوصيتهما وكذا اذا قال هذا
لكل مشار اليه مخصوص وانا لكل متكلم والذي لكل معين بجملة وليس وضع هذه الكلمات وضع رجل
فان الموضوع له فيه عام وههنا وضعت باعتبار المعنى العام للخصوصيات التي تحته
حتى اذا استعمل رجل في زيد لخصوصيته كان مجازا واذا اريد به العام المطابق له كان
حقيقة بخلاف هذا وانا والذي فانه اذا اريد به الخصوصيات كانت حقائق فلا يراد
بها العموم اصلا فلا يقال هذا والمراد واحد ما يشار اليه ولا انا ويراد متكلم ما واذا
تحقق ذلك فنقول الحرف ما وضع باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة كالابتداء
والانتهاء لكل ابتداء وانتهاء معين بخصوصيته والنسبة لا تتعين الا بالمنسوب اليه فالابتداء
الذي هو للبصرة غير الابتداء الذي هو للكوفة فتعين بالكوفة فما لم يذكر متعلقه لم يتحصل
فرد من ذلك النوع الذي هو مدلول الحرف لا في العقل ولا في الخارج وانما يتحصل بالمجموع
بالمنسوب اليه فيتعقل بتعقله بخلاف ما وضع للنوع بنفسه كالابتداء والانتهاء
وبخلاف ما وضع للذات باعتبار نسبة نحو ذو وفوق وعلى وعن والكاف اذا اريد
به علو ومجاوزة وتشبيه مطلقا فهو كالاسد والانتهاء قال مسئلة الواو للجمع المطلق
لا للترتيب ولا للمعية عند المحققين لنا النقل عن الائمة انها كذلك واستدل انها
لو كانت للترتيب لتناقض وادخلوا الباب سجدا مع الاخرى ولم يصح تقاتل
زيد وعمرو ولكان قام زيد وعمرو بعده تكرارا وقبله تناقضا واجيب
بانه مجاز لما سنذكره قالوا اركعوا واسجدوا قلنا الترتيب مستفاد من غيره
قالوا ان الصفا والمروة فقال عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله به قلنا لو كان لما
احتاجوا الى السؤال قالوا قال ردا على قائل ومن عصاهما فقد
غوى قل ومن يعص الله ورسوله قلنا الترك افراد اسمه بالتعظيم بدليل
امرهن معصية وبالامر بينهما قالوا اذا قال لغير المدخول بها انت طالق
وطالق وطالق وقعت واحدة بخلاف انت طالق ثلثا واجيب بالمنع وهو
الصحيح وقول مالك والاظهر انها ليست لما قاله في المدخول بها على
التعاقب لا يستوي التاكيد اقول الواو العاطفة لجمع بين امرين في ثبوت نحو
ضرب زيد واكرم عمرو او في حكم نحو ضرب زيد وعمرو او في ذات نحو ضرب فاكرم
زيد ولا تجب الاجتماع في الزمان وهو المعبر عنه بالمعية ولا عدم الاجتماع وكونهما

في زمان مع تاخر ما دخلت عليه وهو المعبر عنه بالترتيب بل للجمع المشترك بينهما
المحتمل والوجود لهما من غير تعرض في الذكر لشيء منهما ولا يلزم من عدم التعرض في الذكر
لشيء منهما ~~ولا يلزم من عدم التعرض في الذكر لشيء منهما~~ التعرض لعدم شيء منهما
ولا يلزم من عدم التعرض للمعية التعرض للترتيب وهل انه للترتيب هو قوله لا الترتيب
تنبيه على الخلاف وقوله ولا معية لئلا يتوهم انه لما نفى الترتيب اشترطا
المعية لنا النقل عن ائمة اللغة انها كذلك نقل ابو علي الفارسي انها لو كانت للترتيب
لزم محذورات منها انه يتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا اذ القصة
واحدة والتناقض في كلامه محال ومنها انه لا يصح تقاتل زيد وعمرو اذ لا يصح
في فعل يعتبر في مفهومه الاضافة المقتضية للمعية ترتيب وانه صحيح باتفاق
ومنها ان يكون قولنا جاء زيد وعمرو بعده تكرارا لاستفادة البعدية من
الواو وقولنا جاء زيد وعمرو قبله تناقضا وهو صحيحة بعده للواو وقبله
واللازم منتف باتفاق الجواب غايته ما ذكرتم صحة اطلاقها من غير الترتيب
ولا يلزم كونه حقيقة فيه غايته انه يقال مجاز خلاف الاصل فيصار اليه لكن يجب المصير
اليه اذا دل الدليل عليه وما سنذكره في انه للترتيب يدل عليه ولا يخفى عليك
ان هذه معارضة لا تنفي صحة الدليل نعم لو تم دليلهم توقف دليلنا للتعارض
ووجب الترجيح وانه لا يتم كما ستري قالوا اولا قال الله تعالى اركعوا واسجدوا و
فهم منه ان السجود بعد الركوع ولولاه لجاز الامران الجواب ان الاستلزام
الترتيب فهم منه ولعله مستفاد من غيره اذ لا يلزم من موافقة الحكم للدليل
كونه منه ولا من عدم دلالته على عدم الدليل مطلقا قالوا ثانيا لما نزل ان الصفا
والمروة قال عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله به فصرح بوجوب الابتداء بما بدأ الله
به وبفهم منه ترتيب الوجوب على ابتداء الله تعالى به ولو لا انه للترتيب
لما كان كذلك الجواب انه لنا لا علينا فان الترتيب مستفاد من قوله
ابدأوا بما بدأ الله به ولو كان الواو للترتيب لفهموه من الآية فلم يسكتوا عنه فلم
يسألوا فلم يحتاجوا الى قوله ابدأوا فلما سألوا علمنا انها ليست للترتيب قالوا
ثالثا خطب اعرابي عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال من اطاع الله ورسوله
فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم بئس
خطيب القوم انت قل ومن يعص الله ورسوله ولو لا ان الواو للترتيب
لما كان بين العبارتين فرق ولما كان للرد والتعليم معنى الجواب لا نسلم
عدم الفرق اذ الافراد بالذكر فيه تعظيم ليس في القران مثله فرد عليه لتركه

وبالعكس

جامعة الرياض المكتبة المركزية قسم المخطوطات

العظيم الذي كان يحصل للافراد لو افردوا ويدل عليه ان معصيتهم لا ترتيب فيها
لان كل امر بطاعة الاخر فمعصيته معصية لهما ولا يفهم انطباقها في الاصل وامر
طردا فالواو لا تعلو وقال في العبر المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وقعت واحدة
ولو قال انت طالق ثلاثا وقعت الثلث وما ذاك الا لافادة العبارة الاولى
الترتيب فتبين في الطلقة الاولى فلا يبقى المحل قابلا للثانية والثالثة وفي لا ترتيب
في العبارة الثانية فيلحقها الثلث وفقد ولو لا ان الواو للترتيب لما كان بينهما فرق
والجواب منع وقوع الواحدة في العبارة الاولى بل يقع الثلث وهو الصحيح عن مالك
عند المصنف فان فرق فقد قال مالك في الاظهر ابهاما مثل ثم في الاتفاق على انكم للترتيب
وانه لا يقع الا واحدة قلنا انما قال ذلك في المدخول بها ولا نعني بدأن الواو مثل ثم
والمعنى بل في الحكم فيقع الثلث في لا نسوي في التراكيب بين نواري لانه كل الى بيننده اذا قال
اريد به التركيب الاولى لا يقع الا واحدة لان التراكيب لا تغير الواو على الاولى
ظاهرة في العلوم البعيد وبتلا لا نغير فيه النية قال انه الوضع ليس بين اللفظ
ومعنى مدلوله مناسبة طبيعية لنا القطع بصحة وضع اللفظ للشي ونقيضه
وضده ونوعه كالقرء والجون ولو تساوت لم يحصل قلنا لخصوص الارادة
الواضع المختار اقول فرع من احكام الموضوعات اللغوية فشرع في بيان انها
وضعها وقد زعم عباد بن سليمان الصيمري واهل التكسير وبعض المعتزلة ان بين اللفظ
والمعنى مناسبة ذاتية وفي الجو خلافه لنا انه يصح وضع كل لفظ لكل معنى حتى لنقيض
ما قد وضع له وضده فانه لو فرض ذلك لم يلزم منه محال لنا انه لذلك معلوم
الوقوع كالقرء للحيض والطهر وهما نقيضان والجون للاسود والابيض وهما
ضدان ولو كان الدلالة لمناسبة ذاتية لما كان كذلك وتقريره انا لو فرضنا وضع
اللفظ الدال على الشي لنقيضه او لضده دل عليه دون هذا المدلول الا انهما
فعليهما ومالها ان لا يختلف في لا يتخلف قالوا لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني
لم يختص الالفاظ بالمعاني في الا لزم الاختصاص بدون مخصص في التخصيص بدون
مخصص وكلاهما محال الجواب لنا التخصيص ولا نسلم انه بدون مخصص لان المخصص
لا ينحصر في المناسبة والارادة الواضع المختار تصلح مخصصا من غير انضمام داعية
اليها فمن الله كتخصيص الحدث بوقته ومن الناس كتخصيص الاعلام بالاشخاص
واعلم ان المخالف لعله يدعي ما يدعيه الاشتقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة
ما بين اللفظ ومدلوله في الوضع في الا فبطلانه ضروري قال مسئلة قال
الاشعري علمها الله تعالى بالوحي او بخلق الاصوات او بعلم ضروري الهشمية

واضعها البشر واحدا او جماعة وتحصيل التعريف بالاشارة والقراين كالاطفال الاستاذ
القدر المحتاج في التعريف توقيف وغيره محتمل وقال القاضي الجميع ممكن ثم الظاهر قول
الاشعري قال وعلم آدم الاسماء كلها قالوا الهمه او علمه ما سبق قلنا خلاف الظاهر
قالوا الحقائق بدليل ثم عرضهم قلنا انبئوني باسماء هؤلاء ان التعليم لها والضمير
للمسميات واستدل بانه لا يبقى له في اختلاف التسمية والمراد اللغات باتفاق قلنا الشي
والاقدار في كونها ايه احسنوا الهشمية وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه دل على سبق اللغات في الا لزم الدور قلنا اذا كان آدم هو الذي علمها
لم يلزم الدور واما جواز ان يكون التوقيف بخلق الاصوات او بعلم ضروري لجماعة
الاستاذ وان لم يكن المحتاج اليه توقيفا لزم الدور لتوقيفه على اصطلاح
سابق قلنا يعرف بالترديد والقراين كالاطفال اقول لما ثبت ان دلالة الالفاظ
بالوضع والواضع هو الله او الخلق او التوزيع ثم اما ان نجزم باحد الثلثة او لا
البعض انقسام قال لكل قسم منها قائل فقال الشيخ الحسن الاشعري ومتابعوه
الواضع للغات هو الله تعالى وعلمها بالوحي او بخلق الاصوات تدل عليه
واسماعها الواحد او لجماعة او بخلق علم ضروري بها وقالت الهشمية وهم
اصحاب ابي هاشم واضعها البشر واحد او جماعة ثم حصل التعريف بالاشارة
والتكرار كما في الاطفال يتعلمون اللغات بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة
الاشارة وغيرها وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني القدر المحتاج اليه
في التعريف يحصل بالتوقيف من الله تعالى وغيره محتمل للامرين وقال القاضي
ابو بكر الجميع ممكن عقلا فشي من ادلة المذاهب لا يفيد القطع فوجب التوقف
وهذا هو الصحيح ثم ان كان النزاع في الظهور لا في القطع فالظاهر قول الاشعري
لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها دل على التعليم تعليم الله تعالى الاسماء لآدم وهو
ظاهر في انه الواضع دون البشر فكذلك الافعال والحروف اذ لا قائل بالفصل
ولان التكلم بالاسماء وحدها متعذر ولانها اسماء في اللغة والتخصيص اصطلاح
طرى والمخالف سيفصل عن هذه الاية بتاويلها تارة في التعليم وتارة في الاسماء
اما في التعليم فذكروا تاويلين احدهما ان المراد به الهام لها لتحقيق قوله وعلمناه
صنعة لبوس لكم نسبها اليه وثانيهما ما سبق وضعه من خلق اخر والجواب انه خلاف الظاهر
اذ المتبادر من تعلم الاسماء التعريف بوضعها لمعانيها والاصل عدم وضع سابق واما في الاسماء فالمراد
بها الحقائق بدليل قوله تعالى ثم عرضهم والضمير للاسماء اذ لم يتقدم غيره والضمير المذكر لا يصلح
للاسماء الا اذا اريد به المسميات مع تعليل العقلاء الجواب ان التعليم للاسماء والضمير للمسميات وان لم يتقدم
لها ذكر في اللفظ للقرينة الدالة عليها ويدل على ان التعليم للاسماء قوله انبئوني باسماء هؤلاء

فلما انباهم باسمائهم ولولا ان التعليم للاسماء لما صح الالزام واستدل بقوله تعالى ومن
اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم والمراد اللغات لا اللسان
اذ لا كثير اختلاف في العضو ذلك انه السمع في غيره اكثر الجواب التوقيف عليها تعبر
الوضع واقدار الخلق على وضعها في كون اختلاف الالسنة اية سواء فلا يدل كونه
اية على ثبوت احدهما اية دون الاخر احتج البهشمية بقوله تعالى وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه اي بلغتهم دل على سبق اللغات الارسال ولو كان بالتوقيف
ولا يتصور الا بالارسال لسبق الارسال اللغات فلزم الدور وقوله والا لزم الدور
اي فيصح ما قلناه والا لزم الدور الجواب ان الله تعالى علمها ادم كما دلت عليه الاية اذا كان
ادم هو الذي علمها لا قوم رسول الله فبهذا ما ذكرتم من الدور وقد اجيب عن حجة
البهشمية بمنع كون التوقيف بالارسال لجواز ان تكون بخلق الاصوات او بخلق علم
ضروري كما تقدم ورده المصنف بانه خلاف المعتاد فلو لم يقطع بعدمه فلا اقل من انه
للظاهر مخالفة وبه احتج الاستاذ بانه ان لم يكن التعدد المحتاج اليه في الاصطلاح بالتوقيف
لزم الدور لتوقف الاصطلاح فلزم توقفه على سبق الاصطلاح موصوفا بالسبق
لانه يحتاج الى اصطلاح اخر فلذلك الاصطلاح والالحان اللازم هو التسلسل لا الدور
الجواب منع توقفه على اصطلاح بل يعرف بالترديد والقراين كالاطفال قال طريق معرفتها
التواتر فيما لا يقبل التشكيك كالارض والسماء والحر والبرد والاحاد في غيره اقول
قد فرغ من بحث اللغات واقسامها واسباب وضعها فشرع في طريق معرفتها
وهو النقل لان وضع لفظ معين لمعنى معين من الممكنات والعقل لا يستقل بها
والنقل ان علم انه متواتر يفيد القطع واحاد يفيد الظن واللغات قسمان قسم
لا يقبل التشكيك كالارض والسماء والحر والبرد مما نعلم وضعه لما استعمل فيه
قطعا وقسم نقله كاللغات الغريبة فالطريق فيما لا يقبل التشكيك هو التواتر
وفي غيره الاحاد وفي عبارته اشارة الى دفع ما تمسك به بعضهم فقال اكثر
الالفاظ دورانا على الالسن لفظ الله وقع فيه الخلاف اسرياني هو ام عربي
مشتق ام موضوع وكم فما ظنك بغيره وايضا الرواة معدودون كالخليل
والاصمعي ولم يبلغوا عدد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وايضا فانهم اخذوا
من تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم جائز وجه الدفع ان القدح في
القسم الاول سفسطة لا يستحق الجواب والثاني يكفي فيه الظن وما ذكره
لا يقدح فيه قال اعلم ان النقل قد يحتاج في افادته العلم بالوضع الى ضميمة
عقلية كما روى ان الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء انه لاخراج ما لولاه
لكونه على عمومه

لتوقف على نفسه وهو الدور وقوله على اصطلاح سابق بعد ان الكون الدور دور
تقدم لا دور معية والمراد كون الاصطلاح

لوجب

لوجب دخوله فيه فعلم انه للعموم وهذا الاخير على قسمين اولا يراد بالعقل ان يكون العقل
مستقلا بالدلالة من غير مدخل للنقل فيه كصدق الخبر بما لا شبهة فيه فانه عقلي
قال الاحكام لا تحكم العقل بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى وبطل لان ما يوجد
انما فيه لموافقة الغرض ومخالفته وبما امرنا بالثنا عليه وبالذم ولما لا حرج فيه
ومقابلة وفعل الله تعالى حسن بالاعتبارين الاخيرين والزاوية وقالت المعتزلة
والكرامية والبراهمة الافعال حسنة وقبيحة لذاتها اتفاقا من غير صفة وقوم
بصفة في القبيحة والجبائية بوجوه واعتبارات لنا لو كان ذاتيا لما اختلف وقد وجب
الكذب اذا كان فيه عصمة نبي من القتل والضرب وغيرهما وايضا لو كان ذاتيا
لاجتمع النقيضان في صدق من قال لاكذبن غدا اولا به اقول لما استوفى مبادئ
هذا العلم من اللغات وهذه مبادئه من الاحكام والكلام في الحاكم وبعض
الحكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه اما الحاكم فهو عندنا الشرع دون العقل ولا نعني به
ان العقل لا حكم له في شيء اصلا بل انه لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى
وان الحسن والقبح لما يطلق لثلاثة امور اضافية لا ذاتية الاول الموافقة
الغرض ومخالفته وليس ذاتيا لاختلافه باختلاف الاغراض الثاني ما امر الشارع
بالثنا على فاعله او بالذم له وليس ذاتيا اذ يختلف بالاحوال والازمان الثالث
ما لا حرج في فعله وما فيه حرج وليس ذاتيا ~~اذ يختلف بالاحوال والازمان~~
~~الثالث~~ لما ذكرناه اتفاقا والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير وبالتفسير
الثاني ليس حسنا ولا قبيحا وفعل الله بالاعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح
لتنزهه عن الغرض وهو بالاعتبارين الاخيرين حسن اما بالثالث فمطلقا
واما بالثاني فبعد ورود الشرع لا قبله سواء فيه فعله قبل الشرع او بعده وقالت
المعتزلة والكرامية والبراهمة الافعال حسنة وقبيحة لذاتها فمنها ما
هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كالعبادات فان
حسن صوم اخر رمضان وقبح صوم اول شوال مما لا سبيل للعقل اليه لكن
الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين ثم اختلفوا فقال القدماء الحسن
او القبح للفعل من غير صفة توجبه بل لذاته وقال قوم يحصل بصفة توجبه فيهما
وقال قوم يحصل بصفة توجبه فيهما ~~وقال قوم يحصل بصفة توجبه~~ في القبح
فقط والحسن يكفي فيه عدم موجبة القبح وقال الجبائي يحصل بصفة توجبه فيهما
لكنها ليست صفة حقيقية بل بوجوه واعتبارات تختلف كلطم اليتيم للتاديب او للتعذيب

لنا لو كان الحسن والقبح ذاتيا لما اختلف بان يكون فعل واحد حسنا تارة وقبيحا اخرى
واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو اختلف لزم انفكاك ما هو الذاتي عنه وانه محال
واما بطلان اللازم فلان الكذب قبيح وقد يحسن فانه يجب اذا كان فيه عصمة نبي
من ظالم او انقاذ بري من قصد سفك دمه وكذلك القتل والضرب وغيرهما من
الافعال مما يجب تارة ويحرم اخرى وقلنا ايضا لو كان ذاتيا لاجتمع النقيضان واللازم
باطل بيان الملازمة انه اذا قال لاكذبن غدا فهذا الخبر لا يخلو عن الصدق والكذب
وايا ما كان يجتمع النقيضان اما الصدق فلانه عبارة عن وقوع متعلقه وهو
الكذب والكذب قبيح فيه صفتا الحسن والقبح الذاتيان وانهما متنافيان
واما الكذب فلانه عبارة عن عدم تعلقه وهو ترك الكذب فيلزم المحال
بعينه قال واستدل لو كان ذاتيا لزم قيام المعنى بالمعنى لان حسن الفعل زائد
على مفهومه والا لزم من تعقل الفعل تعقله ويلزم وجوده لان نقيضه لا حسن وهو
سلب والا استلزم محله موجودا فلم يكن ذاتيا وقد وصف الفعل به
فيلزم قيامه به واعترض بلزوم امتناع حكم الممكن وبان الاستدلال بصورة النفي
على الوجود دور ولانه قد يكون ثبوتا او منقسما فلا يفيد ذلك واستدل الفعل
العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما
فواضح وان كان جايزا فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم والا فهو اتفاقي
وهو ضعيف فانا نفرق بين الضرورية والاختيارية ضرورة ونلزم عليه
فعل الباري وان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا والتحقيق انه يترجح بالاختيار
اقول دليلان لاصحابنا استضعفهما استدل لو كان ذاتيا لزم قيام المعنى
بالمعنى اي العرض بالعرض واللازم باطل اما الاول فلان حسن الفعل مثلا
امر زايد على مفهوم الفعل والا لزم من تعقل الفعل تعقله ولا يلزم اذ
نتعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم يلزم ان يكون امرا وجوديا لان نقيضه لا حسن وهو
سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم انه ليس
بحسن وانه باطل بالضرورة وايضا اذا لم يصدق عليه انه ليس بحسن صدق عليه
انه حسن اذ لا مخرج عن النفي والاثبات فلم يكن الحسن وصفا ذاتيا اذ المعدوم لا يكون
له صفة الا مقدرة موهومة وكيف يكون صفة حقيقية ذاتية لما لا حقيقة له
ولا ذات له واذا ثبت ان نقيضه سلب كان هو وجوديا والا ارتفع النقيضان
فقد ثبت انه امر وجودي فهو معنى لان ذلك هو معنى المعنى ثم نقول
الفعل قد وصف به حيث يقال الفعل حسن فيلزم قيام الحسن بالفعل لامتناع

ان يوصف النفي بمعنى يقوم بغيره والفعل ايضا معنى وهو ظاهر فيلزم قيام
المعنى بالمعنى واما الثانية فلانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل
قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر تبعا له وحقيقة القيام هو
التبعية في التحيز والحقيقة في الكلام قوله فيلزم قيامه به اي قيام الحسن بالفعل
او قيام المعنى بالمعنى واعترض عليه بوجهين احدهما النقض اجمالا بالدليل
في الممكن الثابت للفعل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا فلا يكون الفعل في نفسه
ممكنا ثانيها ان الاستدلال بصورة النفي وكونه سلبا على وجود المنفي
دور اذ ليس كل منفي وجوديا بل قد يكون ثبوتا كاللاامتناع فان المنفي فيه شيء
الا امتناع لغيره فمعناه ان النفي لا يمتنع لا انه ليس امتناعا والثبوت للمغاير
من الوجود له فان المعدوم قد يثبت للمعدوم ويحمل عليه نحو الممتنع معدوم
وايضا قد يكون المنفي منقسما الى وجود وعدم كاللامعلوم فان المعلوم
يشمل الموجود والمعدوم واذا جاز كونه ثبوتا او منقسما فعلى التقديرين لا
يلزم من كون النفي سلبا وجود المنفي كما في المثالين واذا ثبت ذلك فلا يلزم
كون المنفي وجوديا الا اذا ثبت ان السلب ليس من احد القبيلين بل هو سلب
الوجود وفيه توقف النفي على نفسه واستدل بان فعل العبد غير مختار
اي اما اختيار بل فعل بغير اختيار فلا يكون حسنا ولا قبيحا عقلا اجماعا اما
عندكم فلان الحسن والقبح فيهما من فعل المتمكن منه ومن العالم بحاله وانما
عندنا فظاهر وانما قلنا انه غير مختار لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا
يمكنه الترك فواضح انه غير مختار بل اضطراري وان كان جايزا وجوده وعدمه
فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما
فاضطراري والا احتاج الى مرجح اخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح
بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد
امر من الفاعل فهو اتفاقي والاعتراض عليه من وجوه الاول انا نفرق
ضرورة بين الافعال الضرورية والاختيارية كالسقوط والصعود
وحركتي الاختيار والرعشة فيكون استدلالا في مقابلة الضرورة فيكون
باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى فيلزم ان لا يكون مختارا وانه
كفر الثالث يلزم ان لا يوصف الفعل بحسن ولا قبح شرعا اذ لا تكليف بغير المختار عندكم
وان صح نفوه الرابع وهو التحقيق والتوفيق انا نختار انه يحتاج الى مرجح
وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب بل يكون اختياريا اذ لا معنى

للاحساري الا ~~لحب العقل ولاحب ان يكون احساريا~~ ما صرح بالاحسار وقد يجاب على الاول
بان الضروري وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان تعلق الارادة قديم فلا يحتاج الى
مرجح محدث وعن الثالث ان وجود الاحسار كاف في الشرعي وعليكم لولا الاستقلال بالفعل
لقبح التكليف عقلا وعن الرابع انه اذا كان ما يحب الفعل عنده من الله بطل استقلال
العبد به وقد يجاب الغير وارد في الكلام قال وعلى الجبلية لو حسن الفعل او قبح لغير
الطلب لم يكن الطلب لنفسه لتوقفه على امر اخر وايضا لو حسن او قبح لذاته
او لصفة لم يكن الباري مختارا في الحكم لان الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيلزم
الاخر فلا اختيار وعن السمع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الا لاستلزام
من اهلها خلافه اقول الادلة المذكورة لا ينهض على الجبلية لانه اذا كان بوجوه واعتبارات
اندفع الاول لجواز الاختلاف والثاني لجواز الاجتماع والثالث لانه قد لا يكون معنى في الزوال
اللازم والانفكاك قد يكون له جهات واعتبارات فاحتيج ما ينهض عليهم وعلى غيرهم
وهو من العقل والنقل اما من العقل فوجهان انه لو كان حسن الفعل وقبحه لامر غير الطلب حاصل
في الفعل لم يكن تعلق الطلب لذاته واللازم باطل اما الملازمة فلتوقف تعلقه على امر اخر
وما هو لشيء بالذات لا يتوقف على امر اخر واما بطلان اللازم فلانا نعلم بضرورة العقل
ان الطلب صفة ذات اضافية تستلزم مطلوبا عقلا ولا تعقل حقيقته الا متعلقة بمطلوب
ما ثانيهما انه لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفة لم يكن الباري مختارا في الحكم واللازم باطل
بالاجماع بيان اللزوم ان الافعال تكون غير متساوية في نفسها بالنسبة الى الاحكام فلو
كان الفعل في احد الحكمين راجحا فالحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيكون قبيحا فلا يجوز
عليه فيكون الحكم بالراجح متعينا عليه وانه ينفي الاختيار وقد يقال ان امتناع الحكم لقيام مانع
القبح لا ينفي الاختيار واما من السمع فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولو كان
الاحكام مدركها العقل لزم خلاف ذلك وهو التعذيب قبل البعثة لتحقق الوجوب والحرمة
والحرم وهما يستلزمان التعذيب عندهم لنفيهم العفو وقوله لا استلزام من اهلها
خلافه يحتمل ان يريد به استلزام حكم العقل خلاف ما تقتضيه الاية والاقرب حمله
على ان من مذهبهم في عدم جواز العفو استلزام التعذيب قبل البعثة بترك الواجبات
العقلية اشارة الى انه الراي في انه لا يسع ان يقال بالوجوب العقلي مع نفي التعذيب قبل
البعثة قال فالوجوه الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران
معلوم ضرورة من غير نظر الى عرف او شرع او غيرهما فالجواب المنع بل عادا ولوا
احاسنوا في المقصود مع قطع عن كل مقصد الترتيب اثر العقل الصدق واجيب بانه تقدير
مستحيل ولذلك يستبعد صح ايثار الصدق ولو سلم فالتنافي هنا لا يلزم في الغائب

للقطع بانه لا يقبح من الله تمكين العبد من المعاصي ويقبح منا قالوا لو كان شرعيا لزم افحام
الرسل فيقول لا انظر في معجزتك حتى يجب النظر ولا يجب حتى يثبت الشرع وبالعكس
والجواب ان وجوبه عندهم نظري فيقول له بعينه على ان النظر لا يتوقف على
وجوبه ولو سلم فالوجوب بالشرع نظرا ولم ينظر ثبت اولم يثبت قالوا لو كان الكل
لجاز اظهار المعجزة من الكاذب ولامتنع الحكم بقبح الكذب على الله تعالى قبل
السمع والتثليث وانواع الكفر من العالم واجيب بان الاول ان امتنع فلمدرك
اخر والثاني ملتزم ان اريد التحريم الشرعي اقول الحنفية لما استحكم العقل
وجوه قالوا انا لا نحسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران معلوم
ضرورة من غير نظر الى شرع او عرف او غيرهما من عادة او مصلحة او مفسدة ونحوها
ولذلك اتفق عليه العقلاء من غير اختلاف مع اختلاف شرعهم وعرفهم وعوائدهم
وقال به من لا يتشرع بشرع فدل على انه ذاتي الجواب منع كونه معلوما بالضرورة بل بحسب
ما ذكر من الشرع او العرف او غيرهما او منع الضرورة في الحسن والقبح بالمعنى المتنازع
فيه بل بحسب ما ذكر في التفسيرات الثلثة قالوا انا نجد استوى الصدق والكذب
في جميع المقاصد مع قطع النظر عن كل مقدر يصلح مرجحا للصدق اثر العقل الصدق
فلولا انه ذاتي ضروري لما كان كذلك الجواب ان يقال لا استوى في نفس الامر لان لكل
واحد منهما لوازم فاذا تساويا بما تقدر مستحيل فيمنع ايثار الصدق على ذلك التقدير وان كان مما اثر في الواقع وانما استبعد هذا لانه لا يلزم من فرض التساوي
وقوعه وانما يتبادر الذهن الى الجزم بايثار الصدق مع التقدير غلط وظن انه
جزم بايثاره عند وقوع المقدر والفرق بينهما غير خفي ولو سلم ذلك فالتنافي هنا في
حقنا فلا يلزم في الغائب اي في حق الله تعالى لتعذر القياس فيه فانا نقطع بان الله
لا يقبح منه تمكين العبد من المعصية وانه منا قبيح اذ يحرم على السيد تمكين عبده من
المعاصي اجماعا قالوا انا لو كان شرعيا لزم افحام الرسل فلا يفيد البعثة
وبطلانه ظاهر بيانه اذا قال الرسول انظر في معجزتي كي تعلم صدقي فله ان يقول
لا انظر فيها حتى يجب علي النظر وانه لا يجب علي حتى انظر او يقول لا يجب علي
حتى يثبت الشرع ولا يثبت الشرع حتى انظر وانا لا انظر ويكون هذا القول حقا
ولا سبيل للرسول الى دفعه فهو حجة عليه وهو معنى الافحام الجواب اما
اولا فانه مشترك الالزام لانه وان وجب عندهم بالعقل فليس ضروريا لتوقفه
على افادة النظر للعلم مطلقا وفي الالهيات خاصة وعلى ان المعرفة
واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وفي الكل مقدمة

الا بالنظر الدقيق ق اذا كان فحو به نظر بامله المكلف ان يقول ما تقدم بعينه ق هو انه
لا يجب ما لم انظر و لا انظر ما لم يجب او لا يجب ما لم يحكم العقل بوجوبه ق لا يحكم ما لم يجب وانما
يانيا فالحل ق هو ان قوله لا انظر حتى يجب غير صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوب النظر
وهو ظاهر وقد يقال فلا يمكن الزامه النظر وهو معنى الافحام فلو سلم ان النظر يتوقف
على وجوبه فقوله لا يجب حتى انظر وحتى يثبت الشرع غير صحيح فان الوجوب عندنا
ثابت بالشرع نظر او لم ينظر ثبت الشرع او لم يثبت لان تحقق الوجوب لا يتوقف على العلم به
والا لزم الدور وليس ذلك من تكليف الغافل في شيء فانه يفهم التكليف ق ان لم يصدق به
قالوا ثانيا لو كان كذلك اي لو تحقق كونه شرعيا للزم منه محالان احدهما في فعل الله تعالى
ق هو الا يقبح منه شيء فلا يمتنع عليه شيء فيلزم جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب
وفيه سد باب النبوة وان يمتنع الحكم بنقض نسبة الكذب اليه قبل السمع ويلزم ان لا نجزم
بصدقه اصلا لانه مما لا يمكن اثباته بالسمع لان حجية السمع فرع صدقه تعالى اذ لو جاز
كذبه لم يكن يصدقه النبي دالا على صدقه قوله فينسد باب اثبات النبوة ... اسمه
عن كلامه يانيهما في فعل العبد وهو انه لا يقبح التثليث ونسبة الزوجة والولد الى الله
والكفر وانواع الكفر من العالم بخلافه قبل السمع وبطلانه ضروري ق الجواب عن الاول
لا نسلم امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب ق الكذب على الله امتناعا عقليا ق ان كنا نجزم
بعدمه عادة لانهما من الممكنات وقد ذكرنا مسالة ق لو سلم امتناعه فلا نسلم انتفاء
المنع العقلي يستلزم انتفاؤه لجواز ان يمتنع لمدرك اخر اذ لا يلزم من انتفاء دليل معين
انتفاء المدلول وعن الثاني انه لو اريد بقبح التثليث التحريم الشرعي وهو المنع عنه
من قبل الله تعالى الذي هو المتنازع فيه النزاع ما عدم قبحه وان اريد به معنى اخر فلا
نظر لنا لانه اثبات لغير المتنازع فيه قال ع مسئلتان على التنزل الاولى شكر المنعم ليس
بواجب عقلا لانه لو وجب لوجب لفائدة ق الا لكان عبثا ق هو قبيح
ولا فائدة لله لتعاليه عنها ولا للعبد في الدنيا لانه مشقة ولا حظ للنفس فيه ولا في
الاخرة اذ لا مجال للعقل في ذلك قولهم الفائدة الامن من احتمال العقاب في
الترك وذلك لازم الخطور ممنوع لمنع الخطور في الاكثر ولو سلم فمعارض باحتمال
العقاب على الشكر لانه تصرف في ملك الغير ولانه كالاستهزاء لمن شكر ملكا
على لقمة بل اللقمة بالنسبة الى الملك اكثر اقول اذا ابطل حكم العقل فلا يجب شكر
عقلا ولا يكون قبل الشرع حكم لكن اصحابنا تنزلوا عن ذلك الاصل وتمسكوا بسلبهم
حكم العقل ابطلوها بين المسلمين فاقتبس بهم المسئلة الاولى شكر المنعم ليس
بواجب عقلا فلا اثم في تركه على من لم تبلغه دعوة النبوة خلافا للمعتزلة لنا لو وجب

لوجب لفائدة واللازم باطل اما الاولى فلانه لولا الفائدة لكان عبثا وهو قبيح
فلا يجب عقلا او كان الحاجة عبثا ق هو قبيح فلا يجوز على الله تعالى واما الثانية
فلان الفائدة اما لله تعالى ق اما للعبد والثاني اما في الدنيا ق اما في الاخرة و
والثلث منتفية اما لله تعالى فلتعاليه عن الفائدة ق اما للعبد في الدنيا فلان
منه فعل الواجبات ق ترك المحرمات العقلية وانها مشقة ق تعب لا حظ
للنفس فيه وما هو كذلك لا يكون له فائدة دنيوية واما للعبد في الاخرة
فلان امور الاخرة من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه والذي ذهب اليه المعتزلة
من هذه الاقسام والمطلق انه عن هذا الالزام هو ان الفائدة للعبد في
الدنيا وهو الامن من احتمال العقاب لتركه وذلك الاحتمال لازم الخطور على
بال كل عاقل فانه اذا انشأ ورأى ما عليه من النعم الجسام التي لا تحصى حسا فجينا
علم انه لا يمنع كون المنعم يعاقبه الزمه الشكر فلو لم يشكره لعاقبه وقولهم لازم الخطور
مردود لانا نمنع لزوم خطوره بل معلوم عدمه في اكثر الناس ق لو سلم فخوف العقاب
على الترك معارض لخوف العقاب على الشكر اما لانه تصرف في ملك الغير بغير اذن المالك
فان ما يتصرف العبد فيه من نفسه وغيرها ملك لله تعالى ق اما لانه كالاستهزاء
وما مثله الا كمثل فقير حضر مائدة ملك عظيم يملك البلاد شرقا ق غربا ويعم العباد
وهبا ونهبا فتصدق عليه بلقمة خبز فطفق يذكرها في المجامع ويشكر عليها بتحريك
انمله دائما لاجلها فانه يعد استهزاء من بالملك فكذا ههنا بل اللقمة بالنسبة الى
الملك وما يملكه اكثر مما انعم الله به على العبد بالنسبة الى الله تعالى وشكر العبد بفعله اقل من الواجب
لنعم الله من شكر الفقير الملك بتحريك اصبعه قال الثانية لا حكم فيما لا يقضي العقل فيه
بحسن ولا قبح وثالثها لهم الوقف عن الحظر والاباحة ق اما غيرها فانقسم
عندهم الى الخمسة لانها لو كانت محظورة وفرضنا ضدين لكلف بالمحال الاستناد
اذا ملك جواد بحرا لا ينزف واحب مملوكه قطرة فكيف يدرك نحن نعلمها عقلا
قالوا التصرف في ملك الغير قلنا مبني على الشرع ق لو سلم ففيمن الخطة صدر
ما ... سلم فمعارض بالضرر الناجز وان اراد التقبيح الاخروي فلم وان اراد
خطاب الشارع فلا شرع وان اراد حكم العقل بالتخيير والغرض الا لا حال
للعقل فالواحاقه وخلق المنتفع به فالحكمة تقتضي الاباحة قلنا معارض
بانه ملك غيره وخلقه لنصير فيثاب وان اراد الواقف الوقف لتعارض
الادلة فما سد اقول هذه هي المسئلة الثانية من مسئلتي التنزل ق هو انه
لا حكم لافعال العقلاء قبل الشرع وقد قسم المعتزلة الافعال الاختيارية الى ما لا يقضي

العقل فيها الحسن والقبح ولم يرد فيها الشرع ثلاثة مذاهب الحظر والإباحة والوقف فالأول غيرها عنهم
وهي تنقسم عندهم إلى الأقسام الخمسة المشهورة من واجب ومندوب ومحظور
ومكروه ومباح لأنه لو اشتمل الحظر فيه على مفسدة فإما فعله فحرام وإما تركه
فواجب وإن لم يشتمل عليها فإن اشتمل على مصلحة فإما فعله فمندوب أو تركه فمكروه
وإن لم يشتمل عليهما أيضا فمباح أما الحاظر فيقول له إن كانت محظورة وهو ظاهر ضد
لا تكون لهما كالحركة والسكون لزم التكليف بالمحال فالإنسان من ملك البحر
لا يعرف واتصف بغاية الجود واحتاج مملوك كقطرة من ذلك البحر فليف بذلك بالعقل
لرجحانها بمهاوي العيوب والنقص فالتصرف في ملك الغير بغير إذنه فيحرم الجواب أن الحظر
التصرف في ملك الغير عقلا ممنوع فإنما يبنى على السمع ولولا ورود السمع بها لما
علم ولو سلم أنها عقلية فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه ولذلك لا يقبح
النظر في مرآة الغير والاستظلال بجداره والاصطلاء بناره والمالك فيما نحن فيه
منزه عن الضرر ولو سلم فمعارض بما في المنع من الضرر الناجز ووجوب دفعه عن النفس
واجب عقلا وليس لمخالفه فيه ضرر الخوف أولا من العكس وأما المبيح فيقول له
إن أردت لا حكم يخرج في الفعل والترك فمسلم وإن أردت خطاب الشارع بذلك
فلا شرع وإن أردت حكم العقل بالتخيير والمفروض أنه مما لا حكم للعقل فيه بحسن أو قبح
وحكم الشارع فإن ذلك معنى عدم حكم العقل بحسنه أو قبحه وقد فرضنا ذلك ثم
ملك الشافعي في مسألة آتي في المحرم فالوا خلق العبد وما ينتفع به والحكمة تقتضي
إباحته له تحصيلا لمقصود خلقهما إذ لولا كان عبثا خاليا عن الحكمة وأيضا بعض الجواب المعارضة
بأنه ملك الغير فحرم التصرف والحل بأنه لما اشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم
من عدم الإباحة عبث وأما الواقف فيقول له إن أردت أنك توقفت عن الحكم لتوقفه
السمع فمسلم وإن أردت بذلك توقفت لتعارض الأدلة ففاسد لأنا بينا بطلانها فلا
تعارض وقد يقال من قبل الحاظر لا نسلم أن الضدين بلا واسطة مما لا حكم للعقل
فيه لأنه يحكم بإباحة أحدهما قطعا ومن قبل المبيح الغرض أنه لا حكم فيه بخصوصه
إذ لا بد من كل صفة محسنة أو مقبحة ولا ينافي ذلك الحكم العام بالإباحة ومن قبل الواقف
أنا إن لم نحكم بأحدهما في نفس الأمر فالبعض مباح والبعض محظور ولا أدري أيهما
هو والفعل المعين هو غير ما أردت فيه من الأمرين قال الحكم هو خطاب الله تعالى
المتعلق بأفعال المكلفين فورد والله خلقكم وما تعملون فزيد بالاقتضاء
أو التخيير فورد كون الشيء دليلا وسببا وشرطا فزيد أو الوضع فاستقام
وقيل بل هو راجع إلى الاقتضاء والتخيير وقيل ليس بحكم أقول قد بين الحاكم

والشرع

والشرع مشرع والحاكم الحكم وقد لزم مما بين أن الحكم هو الحكم الشرعي فاحتيج لكلم
في حده وأقسامه ومسائل تتعلق بأقسامه فمن أحده فقيل هو خطاب الله تعالى
المتعلق بأفعال المكلفين الخطاب توجيه الكلام نحو الغير للإفهام وبإضافته إلى الله
تعالى خرج خطاب من سواه إذ لا حكم إلا لله والرسول والسيد إنما وجبت طاعتهما
بإيجاب الله تعالى إياها وقوله المتعلق بأفعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك ولو قال
بفعل المكلف لكان أحسن ليتناول ما لا يعم من أحكامه كخواص النبي هكذا قيل فورد
عليه مثل قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فإنه داخل في الحد وليس بحكم
فيبطل طرده فزيد عليه قيد يخصصه ويخرج عنه ما دخل فيه من غير أفراد المحدود
وهو قولهم بالاقتضاء أو التخيير فقالوا المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير
ليندفع النقض فإن قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ليس فيه اقتضاء ولا
تخيير وإنما هو إخبار بحال له تعالى فورد عليه كون الشيء دليلا وسببا وشرطا
من أحكام لا اقتضاء فيها ولا تخيير فإنها تخرج من الحد مع أنها من أفراد المحدود
فبطل عكسه فزيد عليه ما يعمه فيدخل فيه ما خرج عنه من أفراد المحدود
وهو قولهم أو الوضع فقالوا بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فإن الأحكام التي ذكرناها
النقض كلها من وضع الشارع وتحصل بجعله فعند ذلك استقام الحد لاطراده
وانعكاسه ومنهم من لم يرد هذا القيد وادعى أن هذه الأحكام لا ترد نقضا
تارة بمنع خروجها عن الحد وتارة بمنع كونها من المحدود أما الأول فقيل إنها
لا تخرج لأن خطاب الوضع يرجع إلى الاقتضاء أو التخيير إذ معنى جعل الشيء سببا
اقتضاء العمل به وجعل الزنا سببا لوجوب الجلد هو وجوب الجلد عند الزنا وجعل
الطهارة شرطا لصحة البيع هو جواز الانتفاع بالمبيع عندها وحرمته بدونها
وعليه فيفتش في الحاصل أن مرادنا من الاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمني
وخطاب الوضع من قبيل الضمني وأما الثاني فقيل إنه ليس بحكم ولا نسمي
هذه الأمور أحكاما وإن سميناها عبرنا به ولا مناقشة في الاصطلاح واعلم
أن الحد الأول للغزالي ويمكن الذب عنه بأن يقال الألفاظ المستعملة في الحدود
يعتبر فيها الحيثية وإن لم يصرح بها فيصير المعنى المتعلق بأفعال المكلفين من حيث
هم مكلفون وقوله والله خلقكم وما تعملون لم يتعلق به من هو مكلف
ولذلك عم المكلف وغيره قال وقيل الحكم خطاب الشارع بفائدة شرعية
تختص به أي لا تفهم إلا منه لأنه إنشاء فلا خارج له أقول قال الآمدي الحكم
خطاب الشارع بفائدة شرعية فخرج خطابه بغيرها كالإخبار بالمحسوسات والمعقولات

قال في المنهاج ان فسر الفائدة الشرعية بتعلق الحكم فقد ورد ولو سلم فلا دليل عليه اي في
اللفظ والاورد على طرده الاخبار عما لا يحصى من المغيبات فزيد تحقق نواي لا يحصل الا باطلاع
عليه ولا دور لان حصول الشيء غير تصوره وهذا حكم كل انشائي اذ ليس له خارج يطابق علم
ان له ان يفسرها بتحصيل ما حصولها بالشرع دون ما هو حاصل وجد به الشرع ام لا
لكنه يعلم بالشرع وحينئذ يكون كما قال وهو مطرد منعكس لا غبار عليه واما قوله
نص به الجواب على ان الخبر كما يحصل له لفظ ومعنى يدل هو عليه ثابت في النفس ومتعلق
لذلك المعنى يشعر بوقوعه في الخارج فان كان واقعا فصادق والا فكاذب ومثله يمكن
ان يعلم وقوع متعلقه بطريق غير ذلك الخبر واما الانشاء فهو فلا يدل على ان لمتعلقه
متعلقا واقعا فلا خارج له عن المعنى يراد اعلامه انما يراد به اعلام المعنى وهو الطلب
مثلا وذلك مما لا يعلم الا باللفظ الدال عليه توقفا عليه واذا عرفت هذا فمثل قوله تعالى
كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت مما يصلح للانشاء والاخبار عن الخطاب سابق
مرتب يكون حكما وعدمه قال فان كان طلبا لفعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته
سببا للعقاب فوجوب وان انتهض فعله خاصة للثواب فندب وان كان طلبا
للكف عن فعل ينتهض فعله سببا للعقاب فحرمة ومن يسقط غير كف في الوجوب
يقول طلبا لنفي فعل في التحريم وان انتهض الكف خاصة للثواب فكراهة وان كان تخييرا
فاباحة والا فوضعي وفي تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف اقول هذا اقسام
الحكم والحكم اما طلب او غير طلب اما الطلب فاما يكون لفعل لانه المقتضي ولا بد من عدم
الفعل والفعل اما كف او غير كف وعلى التقديرين لا بد ان ينتهض الاتيان به سببا
للثواب لانه طاعة واما تركه في جميع وقته فقد ينتهض سببا للعقاب وقد لا ينتهض
فهذه اربعة اقسام فان كان طالبا لفعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا
للعقاب فوجوب وان انتهض فعله خاصة سببا للثواب فندب وان كان طلبا للكف
عن فعل ينتهض ذلك الفعل سببا للعقاب فتحريم وان انتهض الكف خاصة سببا للثواب
فكراهة واما غير الطلب فان كان تخييرا بين الفعل والكف عنه فاباحة والا فوضعي
وههنا نكتة وهي ان الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى والايجاب هو نفس قوله
افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فالقول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو
اذا نسب الى الحاكم سمي ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل سمي وجوبا وهما
متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ولذا تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب
والحرمة تارة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما فعله المصنف
وقد نبه المصنف على فائدتين احدهما ما ذكره ساعلين الطلب اما للفعل في النهي الكف وفي غيره غيره

لانه منه
قوله اما من يرى ان الترك نفي الفعل وهو ان لا يفعل فيطرح في الوجوب قوله غير كف كان
لاخراج التحريم معتقدا انه طلب فعل لكنه كف ويقول في التحريم ان كان طلبا
لنفي فعل الثانية ان الواجب اذا كان وقته موسعا فيستعمل انه لا ينتهض تركه
سببا للعقاب الا اذا تركه في جميع الوقت فنبه عليه بقوله في جميع وقته ليلا يتوهم
انه قد يترك ولا عقاب عليه فلا يكون سببا له على انه لو لم يذكره لم يخل لان
انتهاض تركه كونه سببا في الجملة لا يوجب انتهاضه دائما ثم ذكر ان في تسمية
الكلام في الازل خطابا خلاف فانه مبني على تفسير الخطاب فان جعلنا انه الكلام
الذي علم انه يفهم كان خطابا وان قلنا انه الكلام الذي افهم لم يكن خطابا وينبني
عليه ان الكلام حكم في الازل او يصير حكما فيما لا يزال فان قلت ما معنى سببية
الفعل للعقاب وانتم لا توجبون العقاب به كما تقول المعتزلة قلت معناه انه لو
عوقب به وقيل انه عوقب لكن لا لاجل الفعل ولم يستقبح في مجاري العادات وعلم
بعد هذا كله انه يرد عليه وجوب الكف في نحو قوله كف نفسك فعلى حد الوجوب
عكسا وعلى حد التحريم طردا والتحقيق انه ايجاب للكف تحريم للفعل ولا بد لمن اعتبار
الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما ان يعتبر من حيث يتعلق بفعل او من حيث يتعلق
بالكف عنه الخ ولو حمل كلامه عليه فلا شيء في قوله غير كف محتاجا اليه قال الوجوب
لغة الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح ما تقدم والواجب الفعل المتعلق للوجوب
كما تقدم وما يعاقب تاركه مردود بجواز العفو وما اوعد بالعقاب على تركه
مردود بصدق ايعاد الله وما يخاف مردود بما يشك فيه القاضي ما لا يتم تاركه
شرعا بوجه ما وقال بوجه ما ليدخل الواجب الموسع والكفاية والمخير ويحافظ على
عكسه فاختل بطرده اذ يرد الساهي والنائم والمسافر فان قال يسقط الوجوب
بذلك قلنا ويسقط بفعل البعض والفرض والوجوب مترادف فان الحنفية الفرض
المقطوع به والواجب المظنون اقول الوجوب في اللغة السقوط قال عليه السلام
اذا وجب المريض فلا تبكين باكية وايضا السقوط يقال وجبت الشمس ووجبت
صوبها وفي الاصطلاح ما تقدم وهو خطاب يطلب فعلا غير كف ينتهض تركه في
جميع وقته سببا للعقاب والواجب هو الفعل المتعلق للوجوب فهو فعل غير كف
تعلق به خطاب بطلب بحيث ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب ومنه
يعلم حد الاقسام الاخر وحد متعلقاتها وقيل الواجب ما يعاقب تاركه وهو
مردود بجواز العفو فخرج عنه الواجب المعفو عن تركه وقيل ما اوعد بالعقاب
على تركه ليتبين صدق ذلك وهو غير منتفع لان ايعاد الله تعالى صدق فيلزم العقاب

الترك وبعوض ما قلنا وقيل ما يخاف العقاب على تركه وهو مردود بما يشك في وجوبه
ولا يكون واجبا في نفسه فانه يخاف العقاب على تركه فيسقط طرده وقال القاضي ابو بكر
ما يذم شرعا تاركه بوجه ما والمراد بالذم شرعا نص الشارع به او بدليله وذلك
لانه لا وجوب الا بالشرع وقال بوجه ما ليدخل من الواجبات ما لا يذم تاركه كيفما
تركه بل يذم تاركه بوجه دون وجه وهو الموسع فانه يذم تاركه اذا تركه في
جميع وقته ولو تركه في بعض الوقت وفعله في بعض لا يذم وكذا فرض الكفاية فانه
يذم تاركه اذا لم يقم به غيره في ظنه وكذا المخير اذا قلنا كل واحد واجب فانه يذم
تاركه اذا ترك معه الاخر واما اذا قلنا هو واحد منهما مبهما كما يراه المصنف فيذم
تاركه باي وجه فرض ولذلك لم يذكره كغيره وبهذا القيد حافظ على عكسه فلم
يخرج من الحد ما هو من المحدود اعني الموسع والكفاية لكنه اخل بطرده فدخل
فيه ما ليس من المحدود وهو صلاة النائم والناسي والمسافر فانه يذم تاركه
بعد زوال العذر فان قال القاضي لا نسلم ان هذه غير واجبة بل هي واجبة
ويسقط الوجوب فيها بالعذر قلنا وكذلك في الكفاية يقال يذم تاركه شرعا اي
يجب الذم لكنه يسقط وجوب الذم بفعل البعض الاخر واذا اعتبرت بالوجوب
الساقط في الفعل فلم لا تعتبر بالوجوب الساقط في الذم فلا يكون الى قوله بوجه
ما حاجة وكذلك الموسع وللقاضي ان يقول ترك احدنا الكفاية مع ظن ان يتركه
غيره فيذم وان لا يتركه فلا يذم وهذا الترك بحاله لم يتغير وقد تغير خارجي بخلاف
ترك النائم فان عدم النوم يغيره ولا يبقى هذا الترك بحاله والمغايرة اذا الذي
احدهما لم يرد الاخر نقضا عليه واذا عرفت معنى الواجب فمن اسمائه الفرض وهما
مترادفان عند الجمهور وقالت الحنفية يفترقان بالظن والقطع فما ذكره ان كان
ثبت بقطعي فمفروض كقراءة القران في الصلاة الثابتة بقوله فاقرءوا ما تيسر من القران
وان ثبت بظني فهو الواجب كتعيين الفاتحة الثابتة بقوله لا صلاة الا بفاتحة
الكتاب وهو احاد ونفي الفضيلة محتمل والنزاع لفظي

قال الاداء ما فعل في وقته المقدر له اولا شرعا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء
استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا اخره عمدا او سهوا تمكن من فعله كالمسافر
او لم يتمكن لمانع من الوجوب شرعا كالحائض او عقلا كالنائم وقيل ما سبق
وجوبه على المستدرك ففعل الحائض والنائم قضاء على الاول لا الثاني الا في
قول ضعيف والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل وقيل لعذر اقول هذا
تقسيم اخر للحكم وهو ان الفعل يوصف بكونه اداء او قضاء او اعادة فالاداء ما فعل
في وقته المقدر له شرعا اولا فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل او قدر لا شرعا
كالزكاة يعين لها الامام شهرا وما وقع في وقته شرعا لكن غير الوقت الذي قدر
له اولا كصلاة الظهر فان وقته الاول هو الظهر والثاني اذا ذكرها بعد النسيان
فاذا اوقعها في الثاني لم يكن اداء وليس قوله اولا متعلقا بقوله فعل فيكون معناه
فعل اولا ليخرج الاعادة لان الاعادة قسم من الاداء في مصطلح القوم وان وقع
في عبارات بعض المتاخرين خلافه والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء وهو المقدر
له شرعا اولا استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا فخرج ما فعل في وقت الاداء
واعادة المؤداة خارج وقتها وما لم يسبق له وجوب كالنوافل وقيد الوجوب
بقوله مطلقا تنبيها على انه لا يشترط الوجوب عليه ثم لا فرق بين تاخيره عن وقت
الاداء سهوا او عمدا مع التمكن من فعله او مع عدم التمكن لمانع من الوجوب
شرعا كالحيض او عقلا كالنوم وقيل هو ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا
لما سبق له وجوبه على المستدرك والفرق بين التعريفين ان فعل النائم والحائض
قضاء على الاول اذ سبق له وجوب في الجملة وليس قضاء على الثاني اذ لم يجب
على المستدرك لقيام المانع من الوجوب الا في قول فان بعضهم قال بوجوب
الصيام عليهما نظرا الى عموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو
ضعيف لان جواز الترك مجمع عليه وهو ينفي الوجوب قطعا والاعادة
ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل وقيل لعذر فالمنفرد اذا صلى ثانيا مع
الجماعة كانت اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر دون الاول
اذ لم يكن فيها خلل والحاصل ان الفعل لا يتقدم على وقته فان فعل فيه فاداء
او بعده فان وجد سبب وجوبه فقضاء والا فغيرهما وما من الاداء اعادة
لخلل او لعذر قال مسألة الواجب على الكفاية على الجميع ويسقط بالبعض
لنا اثم الجميع بالترك باتفاق قالوا سقط بالبعض قلنا استبعاد قالوا كما
امر بواحد مبهم امر بعض مبهم قلنا الاثم واحد مبهم لا يعقل قالوا لا يعقل

ولنا انه تأويل على المسقط جمعا بين الادلة م اقول هذه مسائل تتعلق بالواجب هذه

اولاها وهي في الواجب على الكفاية كالجهاد مما يحصل الغرض منه بفعل البعض وحكمه انه يجب على الجميع ويسقط بفعل البعض وقيل انه يجب على البعض لنا ان الجميع اذا تركوه يأثمون وهو معنى الوجوب احتج المخالفون بوجوه قالوا اولا يسقط بفعل البعض ولو وجب على الجميع لما سقط عنهم بفعل البعض الجواب هذا استبعاد فلا يعتبر سقوط الواجب على الجميع بفعل البعض اذا حصل به الغرض كما يسقط وجوبه ... باداء ... وعند ... الاختلاف في طرق الاسقاط لا يوجب الاختلاف في الحقيقة كالقتل للردة والقصاص فان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني قالوا ثانيا يجوز ان يكون الامر بواجب مبهم اتفاقا فيجوز امر بعض مبهم فان الذي يصلح مانعا هو الابهام وقد علم انتفاؤه الجواب الفرق بان اثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الاثم بواجب غير معين قالوا ثالثا قال الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهو صريح بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة الجواب ان الظاهر يؤول بالدليل ويحمل على غير ظاهره جمعا بين الادلة فانه اولى من الغاء دليل بالكلية وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع فيقول هذا بان فعل الطائفة من الفرقة مسقط للوجوب على الجميع قال مسألة الامر بواحد من اشياء م

كخصال الكفارة مستقيم وقال بعض المعتزلة الجميع واجب وبعضهم الواجب ما يفعل وبعضهم الواجب واحد معين ويسقط به وبالاخر لنا القطع بالجواز والنص دل عليه وايضا وجوب تزويج احد الخاطبين واعتاق واحد من الجنس فلو كان التخيير يوجب الجميع لوجب تزويج الجميع ولو وجب كان معينا الخصوص احدهما امتنع التخيير المعتزلة غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه فلا يكلف به والواجب له معين من حيث هو واجب وهو واحد من الثلاثة فينتفي الخصوص فصح اطلاق غير المعين عليه قالوا لو كان الواجب واحدا من حيث هو واجب لا بعينه مبهما لوجب ان يكون المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث هو واحد منها او ان تعدد لزم التخيير بين واجب وغير واجب وان اتحد لزم اجتماع التخيير والوجوب واجيب بلزومه في الجنس وفي الخاطبين والجواز الذي وجب لم يخير فيه والمخير فيه لم يجب لعدم التعيين والتعدد يأبى كون المتعلقين واحدا كما لو حرم واحدا او وجب واحدا قالوا لعلم الجميع يسقط فان كان لفظ التخيير للكفاية قلنا الاجماع على تأثيم الجميع وهنا بترك م

واحد او ايضا فانهم واحد لا بعينه غير معقول لخلاف التأثيم على ترك

واحد من ثلثة

واحد من ثلثة قالوا وجب ان يعلم الامر الواجب قلنا يعلمه فكان الواحد لكونه واجبا منها الخصوصية للمصلحة بان الكل وجبة سوا اقول هذه تلي ثانية مسائل الوجوب الامر بواجب مبهم من امور معينة كخصال الكفارة مستقيم ويعرف بالواجب المخير وقال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط بواحد وقال بعضهم الواحد هو واجب معين عند الله فيختلف في النسبة الى المكلفين وقال بعضهم الواجب واحد معين لا يختلف لكنه يسقط به او بالاخر لنا القطع بالجواز لانه لو قال اوجبت عليك واحدا مبهما من هذه الامور واياها فعلت فقد اتيت بالواجب وان تركت الجميع تأثم لتركك احدها من حيث هو واحد منها لم يلزم منه محال ثم النص دل عليه كما في الكفارة فوجب حمله عليه ولنا ايضا اجماع الامة على وجوب تزويج احد الكفوين الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة في الكفارة بالتخيير فلو كان التخيير يقتضي وجوب الجميع لوجب تزويج الجميع واعتاق جميع الرقاب وهو خلاف الاجماع ولو كان التخيير معينا لخصوص احدهما لامتنع التخيير لان التعيين يوجب ان لا يجزئ الى الاخر والتخيير يوجب ان يجزئ وهما لا يجتمعان فاذا ابطل القسمان لم يبق الا ان يجب احدهما لا بعينه وهو المطلوب والمعتزلة في نفي التخيير وجوه قالوا اولا غير المعين مجهول وكل مجهول لا يكلف به اذ المجهول لا يكلف والمكلف بما فيه التكليف ضروري وايضا فان غير المعين يستحيل وقوعه لان كل ما يقع فهو معين وما يستحيل وقوعه لا يكلف به مع انه لا قائل بان التخيير تكليف بالمحال الجواب لا نسلم ان غير المعين مجهول او يستحيل وقوعه انما ذلك في غير المعين من كل وجه واما في المعين من وجه دون وجه فلا فانا ندعي ان غير المعين من وجه مجهول من ذلك الوجه ويمتنع وقوعه من ذلك الوجه وهذا من حيث هو واجب غير معين فلنا انه معين من حيث هو واجب وهو مفهوم الواحد من الثلاثة الحاصل في ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصية شيء من الثلاثة وتعيينه فاطلاق غير المعين عليه صحيح لكنه لا انه لا تعين ولا تميز له في الذهن او كلف بالفاعل غير معين في الخارج قالوا ثانيا لو كان الواجب واحدا لا بعينه من حيث هو واجب منها مبهما لكان المخير فيه الحابر بتركه واحدا لا بعينه من حيث هو واجب منها مبهما فالواجب والمخير فيه ان تعدد التخيير بين واجب وغير واجب وهو يرفع حقيقة التخيير والوجوب كما هو اصل او كل المخير وان اتحد لزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم جواز الترك في شيء واحد وانهما متناقضان الجواب اما اولا فالنقض

لزم جمع

بلغ

بوجوب اعتاق واحد من الجنس وتزويج احد الخاطبين فان ذلك لتعينه بين هما واما ثانيا
فالحل بيان ما هو الحق فيه وذلك ان الذي وجب وهو المبهم لم يخير فيه والمخير فيه وهو
كل من المعينات لم يجب منه شيء لانه لا يوجب متعينا وان كان يتادى به الواجب لتعينه
مفهوم احدها وتعدد ما صدق عليه احدها اذ لا تعلق به الوجوب والتخيير بان
كون متعلق الوجوب والتخيير واحدا لو حرم واحدا من الامرين او وجب واحدا
فان معناه انهما فعلت حرم الاخر وانهما تركت وجب الاخر والتخيير بين واجب وغير
واجب بهذا المعنى جائز انما الممتنع التخيير بين واجب بعينه وغير واجب بعينه
قالوا ثانيا لنا قاطع الكفاية وان كان بلفظ التخيير وسقط بفعل البعض فكذا هاهنا المقتضي
فيهما واحد وهو حصول المصلحة بهم والجواب اما اولا فالفرق بالاجماع على التاثيم
بتركه وهاهنا على التاثيم بترك البعض والحكم فيه لا يتابعه في الثانية لانه المتنازع فيه
ولولا انه صرح في المنتهى بذلك لامكن تقرير كلامه هكذا والتاثيم هاهنا بترك البعض على الكل
استثنيا فلا متعلقا بالاجماع فيكون سندا لا يمنع ولو قال وعدم الاجماع بالتاثيم بترك كل
واحد لكفاه قالوا ثانيا فهو انا عين الثالث عن الطاهر ... لا يوجب هاهنا فهو ان
تاثيم واحد لا بعينه غير معقول بخلاف التاثيم بترك واحد من الثلثة فانه معقول
قالوا ثالثا فهو لمن زعم ان الواجب معين عند الله تعالى يجب ان يعلم الامر الواجب
فيكون معلوما لله تعالى فيكون معينا عنده والجواب انه تعالى يعلمه حيثما اوجبه فاذا
اوجب واحدا من الثلثة غير معين وجب ان يعلمه كذلك والا لم يكن عالما بما
اوجبه قالوا رابعا وهو لمن قال الواجب ما يفعل علم الله تعالى ما يفعله المكلف
لشمول علمه فيكون هو الواجب عليه في علمه لان ما يفعله هو الواجب عليه اتفاقا
واياما فعل فقد اتى بالواجب اتفاقا والجواب ما يفعله فهو الواجب لكونه احد الثلثة
لا لخصوصيته كونه اطعاما او كسوة او اعتاقا لانا نقطع بان الخلق فيه سوا
والواجب على زيد هو الواجب على عمرو ولا تفاوت في ذلك بين المكلفين الا باعتبار
الاجزاء دون التكليف قال مسئلة الموسع الجمهور ان جميع وقت الظهر ونحوه
وقت لادائه القاضي الواجب الفعل او العزم ويتعين اخرا وقيل وقته اوله
فان اخره فقضا بعض الحنفية اخره فان قدمه فنفل يسقط الفرض الكرخي
الا ان بقي بصفة المكلف فما قدمه واجب لنا ان الامر قيد لجميع الوقت
والتخيير تحكم وايضا لو كان معينا لكان المصلي في غيره مقدما او قاضيا
فيعصي وهو خلاف الاجماع القاضي ثبت في الفعل والعزم حكم خصال
الكفارة واجيب بان الفاعل ممتثل لكونها صلوة قطعا لا لاحد الامرين

ووجوب العزم في كل واجب من احكام الايمان الحنفية لو كان واجبا اولا لعصى
بتاخيره لانه ترك قلنا التاخير فيه والتعجيل كخصال الكفارة اقول هذه مسئلة
الوجوب وهي انه اذا كان وقت الواجب موسعا اي زايدا على الفعل كالظهر ونحوه
فالجمهور على ان جميعه وقت لادائه ففي اي جزء اوقعه فقد اوقعه في وقته وقال القاضي
وما نعوه الواجب في كل جزء من الوقت هو ايقاع الفعل فيه او ايقاع العزم فيه
على الفعل في ثاني الحال الا ان اخر الوقت اذا بقي منه قدر ما يسع الفعل يتعين
الفعل وقال قوم من الشافعية وقته اوله فان اخر عنه فقضا وقال بعض الحنفية
وقته اخره فان قدمه عليه فنفل يسقط به الفرض كتعجيل الزكوة ونحوها
وقال الكرخي هذا اذا لم يبق على صفة التكليف الى اخر الوقت بان يجن او يموت واما
اذا بقي فيعلم ان ما فعله كان واجبا لنا الامر قيد لجميع الوقت ولا تعرض فيه
للتخيير بين الفعل والعزم ولا تخصيصه باول الوقت او اخره بل الظاهر ينفيهما
فيكون القول بهما تحكما باطلا قطعا لنا ايضا ان كان وقته جزءا معينا فان كان اخر
الوقت كان المصلي في غيره مقدما فالمصلي في اول الوقت فلا يصح كما قبل الزوال
وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره له عن وقته عاصيا
كما لو اخر الظهر الى وقت العصر وكلاهما خلاف الاجماع قال القاضي انه ثبت في
الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزأ ولو اخل بهما عصى
وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت والجواب انا نقطع ان الفاعل للصلوة ممتثل لكونها
صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين مبهما قال ايضا فلا نسلم ان الاثم بترك العزم
انما هو لكونه مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكون كخصال الكفارة بل لان العزم على
فعل كل واجب اجمالا او تفصيلا عند تذكره هو من احكام الايمان يثبت عند تذكره
سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل فلو جوز ترك واجب بعد عشرين سنة لاثم
وان لم يدخل الوقت ولم يجب وقالت الحنفية لو كان واجبا من اول الوقت لعصى بتاخيره
لانه ترك الواجب وهو الفعل في الاول والجواب ان اللازم ممنوع وانما يلزم لو كان
الفعل واجبا على التعيين وليس كذلك بل التعجيل والتاخير فيه جائز كخصال
الكفارة ومن مذهب الشافعية لما علم ليله بالجواب من دليل الحنفية لانه علمه ترك
اختصارا قال مسئلة من اخر مع ظن الموت فمات قبل الفعل عصى اتفاقا فان لم
يمت ثم فعله في وقته فالجمهور اداء القاضي قضاء فان اراد وجوب نية القضاء
فبعيد ويلزمه لو اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت يعصي بالتاخير ثم ان اخر
مع ظن السلامة فمات فجاة فالتحقيق لا يعصي بخلاف ما وقته العمر

اقول هذه رابعة مسائل الوجوب وهو ان من ادرك وقت الفعل وظن الموت في جزء ما منه واخر الفعل عنه مع ظنه الموت عصى اتفاقا وان لم يمت وفعل بعد ذلك الوقت في وقته المقدر له شرعا اداء عند الجمهور وهو ادا الصدق حده عليه وقال القاضي انه قضا لانه صار وقته شرعا بحسب ظنه ما قبل ذلك الوقت فهو اوقع بعد وقته ولا خلاف معه في المعنى الان يريد وجوب نية القضا وهو بعيد اذ لم يقل به احد انما النزاع في التسمية وتسميته اداء اولى لانه فعل في وقته المقدر له شرعا اولا ولانه عصى بالتاخير كما اذا اعتقد انقضا الوقت قبل الوقت واخر فانه يعصى ثم اذا ظهر خطا اعتقاده واوقعه في الوقت كان اداء اتفاقا ولا اثر للاعتقاد الذي قد بان خطاؤه فكذا هاهنا هذا فيمن اخر مع ظنه الموت وسلم واما عكسه وهو من اخر مع ظنه السلامة ومات فجاة فالتحقيق انه لا يعصي لان التاخير جايز له ولا تاثيم بالجايز ولا بما شرط الجايز سلامة العاقبة اذ لا يمكن العلم بها فيؤدي الى تكليف المحال وهذا الخلاف ما وقت العمر فانه لو اخر ومات عصى والا لم يتحقق الوجوب قال

مسئلة ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا شرطا واجب وقال الاكثر وغير شرط كترك الاضداد في الواجب وفعل ضد في المحرم وغسل جزء من الراس وقيل لا فيهما لنا لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا وفي غيره لو استلزم الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له ولم يكن تعلق الوجوب لنفسه ولامتنع التصريح بغيره ولعصى بتركه ولصح قول الكعبي في نفي المباح ولوجب نيته قالوا لم يجب لصح دونه ولما وجب التوصل الى الواجب والتوصل واجب بالاجماع واجيب ان اريد لابد منه فمسلم وان اريد مامور به فاين دليله وان سلم الاجماع فبالادلة الخارجية

اقول الاتفاق على ان الوجوب اذا كان مقيدا بمقدمة لم يكن تلك المقدمة واجبة كان نقول ان ملكت النصاب فزك فهذا لا يكون ايجابا لتحصيل النصاب انما الكلام في الواجب المطلق هل يكون ما لا يتم الواجب الا به واجبا ام لا فقال المصنف ما لا يتم الواجب الا به ان كان مقدورا للمكلف سواء كان الفعل لا يتم الا به عقلا او عادة لكن الشارع جعله شرطا للفعل فهو واجب وقال الاكثرون وغير ما جعله الشارع شرطا للفعل ايضا واجب مما يلزم فعله عقلا كترك الاضداد في الواجب وفعل ضد في المحرم او عادة كغسل جزء من الراس بغسل الوجه كله وقيل لا وجوب في الشرط وغيره وبهذا شهد لفظه في المنتهى لكن غيره اذا قال في هذه المسئلة مقدورا احترز به عن بعض ما يتم تحصيله من الالات فكانه يرى ذلك مما هو قيد في الوجوب لنا اما ان الشرط واجب فلانه لو لم يجب لم يكن شرطا اذ يلزم من تركه تصييب الله الى المخرج ما امر به صحيحة

وانه ينفي حقيقة الشرطية واما ان غيره لا يجب فلانه لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له اذ لا ايجاب الا مع ما لا يتعقل اللازم باطل لانا نقطع بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه وايضا التعلق داخل في حقيقة الوجوب فكلما تعلق به الخطاب فهو واجب وما لا يتعلق به فهو غير واجب فلو وجب اللازم ولم يتعلق به خطاب طلب لما كان كل لك وايضا لو استلزم وجوبه لامتنع التصريح بانه غير واجب ونحن نقطع بصحة ايجاب غسل الوجه ونفي ايجاب غيره وايضا لو استلزم لعصى بتركه ومعلوم ان تارك غسل جزء من الراس اذا لم يحصل به وبه غسل الوجه انما يعصي بترك غسل جزء من الوجه لا بترك غسل جزء من الراس وايضا لو استلزم لصح قول الكعبي في نفي المباح لان فعل الواجب وهو ترك الحرام لا يتم الا به وانه باطل اجماعا وايضا لو استلزم لوجب نية المقدمة في التالي باطل بالاتفاق قالوا لو لم يجب لصح الاصل دونه ولا يصح لان المفروض الامتناع دونه وايضا لو لم يجب لما كان التوصل الى الواجب واجبا اجماعا والجواب عنهما ان في ذلك في نفي اللازم فلا يصح الاصل به ونحو والتوصل الى الواجب واجب ان اريد به انه لا بد منه فمسلم لكنه غير محل النزاع وان اريد انه مامور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فاين دليله عليه قالوا الاجماع على وجوب التوصل شرعا فان تحصيل اسباب الواجب واجب كحز الرقبة في القتل واسباب الحرام حرام وما ذاك الا لاجل انها وسيلة والجواب لا نسلم الاجماع فان سلم فهو في الاسباب خاصة بدليل خارجي لا لانها وسيلة فلا يدل على وجوب التوصل مطلقا قال

مسئلة يجوز ان يحرم واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة وهي كالمخير اقول هاتان المسئلتان مما يتعلق بالتحريم احدهما انه يجوز ان يحرم واحد مبهم من اشيا معينة ويكون معناه ان له ترك ايها شاء فعلا وبدلا وليس له ان يجمع بينهما خلافا للمعتزلة وهي كمسئلة الواجب المخير فعلا ودليلا وشبهة وجوابا قال

مسئلة يستحيل كون الشي واحدا حراما من جهة واحدة الا عند بعض من يجوز تكليف المحال واما الشي الواحد له جهتان كالصلوة في الدار المغصوبة فالجمهور يصح والقاضي لا يصح ويسقط الطلب عنده واحمد واكثر المتكلمين لا يصح ولا يسقط لنا القطع بطاعة العبد وعصيانه بامره بالخياطة ونهيه عن مكان مخصوص للجهتين وايضا لو لم يصح لكان لاتحاد المتعلقين اذ لا مانع سواه اتفاقا ولا اتحاد لان الامر للصلوة والنهي للغصب واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما اقول هل يجوز ان يكون الشي واجبا وحراما معا قال لا بد قبل

من غير محل النزاع فنقول اما الواحد بالجنس فجاز ان يكون ذلك بان يجب فرد ويحرم فرد كالسجود
لله تعالى وللشمس والقمر ومنعه بعض المعتزلة لان المعظم ليس ويفهم ان ايه فصور الوجوب
والتحريم الى قصد التعظيم انما الكلام في الواحد بالشخص وذلك اما ان تتحد فيه الجهة
او تتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة واجبا وحراما معا فهذا لكنه
مستحيل قطعا الا عند بعض من يجوز تكليف المحال وقد منعه بعض من يجوز ذلك نظرا
الى ان الوجوب يتضمن جواز الفعل وهو ينافي التحريم انما البحث في الشيء الواحد بالشخص
يكون له جهتان فيجب باحديهما ويحرم بالاخرى كالصلوة في الدار المغصوبة فمن حيث كونها
صلوة ويحرم لكونها غصبا فقال الجمهور تصح الصلوة وقال القاضي لا تصح لكن يسقط الطلب
عندها لا بها وقال احمد واكثر المتكلمين والجبائي لا تصح ولا يسقط الطلب لنا ان السيد
اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان
فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن المكان ولنا ايضا انها لو لم تكن
صحيحة لكان لان متعلق الوجوب والحرمة واحد اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل
اذ لا اتحاد بين المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل
انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما
اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق قال واستدل
لو لم تصح لما ثبت صلوة مكروهة ولا صيام مكروه للتضاد في الاحكام واجيب بان الجهة اتحدت
فيهما لانه نهي لرجوع النهي الى وصف منفك واستدل لو لم تصح لما سقط التكليف قال
القاضي وقد سقطت بالاجماع لانهم لم يامروهم بقضاء الصلوات واجيب بمنع الاجماع مع مخالفة
احمد وهو اقعد بمعرفة الاجماع اقول دليلان ضعيفان استدل بانه لو لم تصح لما ثبت
صلوة مكروهة ولا صيام مكروه لان الاحكام كلها متضادة فالوجوب كما يضاد التحريم
يضاد الكراهة فلو لم يثبت الصلوة مع التحريم لم تثبت مع الكراهة اذ لا مانع الا التضاد والجواب
ان الكون في الحيز واجب في الصلوة وهو مامور به لانه جزء المامور به وفي الغصب هو
منهي عنه لانه هو الغصب فيتحد المتعلقان فان كان الصوم المكروه والصلوة المكروهة
كذلك فيمنع صحتهما والا يلزم من الصحة حيث يرجع النهي الى وصف منفك
فلا يتحد المتعلق الصحة حيث يرجع الى الكون المنهي عنه الى فيتحد المتعلق واستدل
لو لم تكن صحيحة لم يسقط بها التكليف قال القاضي وقد سقط اجماعا لانهم لم يامروا
المصلين في الدور المغصوبة بقضاء صلواتهم والجواب منع الاجماع مع مخالفة احمد وهو
اقعد بمعرفة الاجماع فلو كان الاجماع لعرفه فلم يخالفه ولا يعني ان مخالفته بعد انعقاد
الاجماع لجواز الاجماع في عصر قبله قال القاضي والمتكلمون لو صحت لاتحد المتعلقان

وبعده م

بحق الكون

لان الكون واجب وهو غصب واجيب باعتبار الجهتين كما سبق قالوا لو صح لصح صوم
يوم النحر بالنظر لجهتين واجيب بان صوم يوم النحر غير منفك عن الصوم بوجه فلا
يتحقق جهتان او بان نهي التحريم لا يعتبر فيه تعدد الا بدليل خارجي فيه اقول
قال القاضي والمتكلمون في بيان صحتها لو كانت صحيحة لاتحد متعلقا الامر والنهي واللازم باطل
اتفاقا بيان الملازمة ان الكون جزء الحركة والسكون وهما جزء الصلوة فهذا الكون الذي
هو جزء الصلوة يكون مامورا به لانه لم يتعين هو الكون في الدار المغصوبة فيكون منهيا
عنه الجواب ان متعلقيهما واحد لكن يتعدد باعتبار جهتين فيه كما تقدم في مثال
الخياطة قالوا ثانيا لو كانت صحيحة لكان صوم يوم النحر صحيحا باعتبار
الجهتين اذ لا مانع الا اتحاد المتعلق وقد اعتبر الجهتين لدفعه الجواب لو حملنا احديهما
ان صوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلوة
والغصب لامكان كل منهما دون الاخر وحاصله تحقيق الدعوى بما يجوز انفكاك الجهتين
فيه ثانيهما ان نهي التحريم ظاهر في البطلان فانه ينصرف الى الذات غالبا وقد تعتبر
الجهات لدليل خارجي شرعي يوجب مخالفة الظاهر فيصح بخلاف نهي الكراهة فانه ينصرف
الى الوصف غالبا قال واما من توسط ارضا مغصوبة فحظ الاصولي فيه بيان
استحالة تعلق الامر والنهي معا بالخروج وخطا ابي هاشم واذا تعين الخروج للامر
قطع بنفي المعصية به بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج
ولا نهي يعيد ولا جهتين لتعدد الامتثال اقول هذا كله مما يصح فيه الانفكاك
وجمعهما المكلف باختياره واما ما لا يكون كذلك كمن توسط ارضا مغصوبة فحظ
بيان الاصولي فيه بيان امتناع تعلق الامر والنهي معا بالخروج فانه تكليف محال وبيان
خطا ابي هاشم في قوله بتعلقهما معا بالخروج واذا تعين الخروج للامر والنهي
لدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه في الخروج من السرعة
وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية باتباع المامور به الذي لا نهي
عنه قال الامام باستصحاب حكم المعصية عليه مع الخروج وهو بعيد اذ لا
معصية الا بفعل منهي عنه او بترك مامور به وقد سلم انتفاء تعلق النهي به فلا ينهض
الدليل عليه فان قيل فيه الجهتان فتعلق الامر بالفراغ من ملك الغير والنهي بالشغل
كالصلوة في الدار المغصوبة قلنا هو غلط لانه لا يمكن فيلزم تكليف المحال
بخلاف صلوة الغصب فانه يمكن الامتثال والملجى الى الاتحاد باختيار المكلف قال مسئلة
المندوب مامور به خلافا للكرخي والرازي لنا انه طاعة وانهم قسموا الامر
الى ايجاب وندب قالوا لو كان لكان تركه معصية لانها مخالفة الامر

لامرتهم بالسواك قلنا المعنى امر الايجاب فيهما اقول هاتان المسألتان تتعلقان بالندب
اي لاجماع ان المندوب هل هو مامور به المحققون على انه مامور به خلافا للكرخي وابي
بكر الرازي لنا انه طاعة اجماعا والطاعة فعل المامور به ولنا ايضا اتفاق اهل
اللغة على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك قالوا لو
كان المندوب مامورا به لكان تركه معصية اذ لا معنى للمعصية الا مخالفة الامر
وترك المامور به يحققها وايضا لو كان مامورا به لما صح قوله عليه السلام لولا
ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة لانه قد ندبهم اليه وكان الحق
هو الذي يتضمن المشقة دون الندب الجواب المعصية مخالفة امر الايجاب وقوله
صلى الله عليه لامرتهم اي امر ايجاب وكلاهما على سبيل المجاز قال لو كان خلاف
الاصل فيجب المصير اليه للدليل الذي ذكرنا قال مسألة المندوب ليس بتكليف خلافا
للاستاذ وهي لفظية اقول المندوب ليس بتكليف لان التكليف يشعر بالزام ما فيه
كلفة ومشقة وهو منتف وقال الاستاذ هو تكليف فان فعله لتحصيل الثواب شاق
وقد بان في سعة من تركه لعدم الالزام فان قال وجوب اعتقاده بينه تكليف
قلنا ذلك حكم اخر وبالجملة فالمسألة لفظية قال مسألة المكروه منهي عنه غير مكلف
به كالمندوب ويطلق ايضا على الحرام وعلى ترك الاولى اقول هذه مسألة تتعلق
بالمكروه وفيها ثلثة ابحاث الاول انه منهي عنه في الاصح والكلام فيه كالكلام في
ان المندوب مامور به الثاني انه ~~يطلق على معنيين اخرين~~ ليس بتكليف خلافا
للاستاذ والكلام فيه ايضا كما في المندوب الثالث انه يطلق على معنيين اخرين
غير ما تقدم احدهما الحرام كثيرا ما يقع في كلام المتقدمين ذلك وثانيهما ترك الاولى يقال
ترك صلوة الضحى مكروه وان لم يرد عنه نهي لكثرة الفضيلة فيها فكان في تركه حط
مرتبة قال مسألة يطلق الجائز على المباح وعلى ما لا يمتنع شرعا او عقلا وعلى ما
استوى الامران فيه وعلى المشكوك فيه فيهما بالاعتبارين اقول هذه مسائل تتعلق
بالمباح ومن اسمائه الجائز واعلم ان الجائز كما يطلق على المباح يطلق على ما لا يمتنع شرعا مباحا
كان او واجبا او مندوبا او مكروها وعلى ما لا يمتنع عقلا واجبا كان او راجحا او متساوي
الطرفين او مرجوحا وعلى ما استوى الامران فيه سواء استويا شرعا كالمباح او عقلا
كفعل الصبي وعلى المشكوك فيه في الشرع او العقل بالاعتبارين وهو استوى الطرفين
وعدم الامتناع يعني انه كما يقال المشكوك فيه لما استوى طرفاه في النفس ويقال لما لا
يمتنع في النفس اي لا يجزم بعدمه كما يقال في التقليبات فان غلب على الظن بعد
فيه شك اي احتمال ولا يراد به تساوي الطرفين لكن يقال هو جائز والمراد احدهما

قال مسألة الاباحة

قال مسألة الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة لنا انها خطاب الشارع قالوا
انتفاء الحرج وهو قبل الشرع قلنا كلامنا في الحكم بخطاب الشارع اقول هذه ثانية
مسائل المباح الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة فانهم يقولون المباح ما انتفى الحرج
في فعله وتركه وذلك ثابت قبل الشرع وبعده ونحن لا ننكر ان ذلك اباحة لكن ليس هذه
بل الاباحة خطاب الشارع بذلك فافترقا قال مسألة المباح ليس مامورا به خلافا
للكعبي لنا ان الامر طلب يستلزم الترجيح ولا ترجيح قال كل مباح ترك
حرام وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وباول الاجماع
على ذات الفعل لا بالنظر الى ما يستلزم جمعا بين الادلة واجيب بانه ايضا انه
غير معين لذلك فليس بواجب وفيه مسلم ان الواجب واحد منها لا بعينه فهو
واجب قطعا الثاني انه يلزم ان الصلوة حرام اذا ترك بها واجب وهو ملتزم
باعتبار الجهتين فلا يحصل الا ان ما لا يتم الواجب الا به من عقلي وعادي فليس
بواجب وقول الاستاذ الاباحة تكليف بعيد اقول اختلف في المباح هل هو مامور
به فنفاه الجمهور خلافا للكعبي لنا ان الامر طلب وهو يستلزم ترجيح المامور
به على مقابله والمباح لا ترجيح فيه لتساوي طرفيه فلا يكون مامورا به احتج
الكعبي بان كل مباح ترك حرام فان السكوت ترك القذف والسكون ترك القتل
وكل ترك حرام واجب فالمباح واجب ولهذا يتم دليله فقوله وما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب كالجواب لسؤال وهو انه ليس ترك الحرام نفس فعل المباح
غايته انه لا يحصل الا به فاجاب بانه لا يضر فان ما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب وبه يتم دليلنا والزم بان هذا الدليل والدعوى في مصادمة الاجماع
فلا يسمع وذلك للاجماع على ان الفعل ينقسم الى واجب ومباح ولا شيء من المباح
بواجب واجاب بان دليلنا قطعي فيجب تاويل الاجماع بان الفعل من غير نظر الى
ما يستلزمه من ترك الحرام جمعا بين الادلة ولا يصح كون الشيء مباحا لذاته
واجبا لما يستلزمه كما يكون الشيء واجبا حراما من جهتين باعتبارين وقد اجيب
عن دليله بجوابين الاول انا لا نسلم انه لا يتم الواجب الا به وذلك انه غير متعين لذلك
لامكان الترك بغيره وهو ضعيف لان فيه تسليم ان الواجب احد ما لا بعينه فما فعل
هو واجب قطعا غايته ما في الباب انه واجب مخير لا معين وهو لم يدع الا اصل
الوجوب الثاني انه يلزم منه ان تكون الصلوة حراما اذا ترك بها واجب
لانه سبب الحرام وسبب الحرام حرام وهو ايضا ضعيف فان له ان يلتزمه
باعتبار الجهتين كما تقدم والجواب الحق الذي لا مخلص عنه الا به ما يكون

ما لا يتم الواجب الا به من صحة ذاته العادية والعقلية واجبا لا نعدم ثم قال الاستاذ
الاباحة تكليف فلا يخفى بعده او يحمل على انه سمي تكليفا وهو وجوب اعتقاد الحقية
قال مسئلة المباح ليس بجنس للواجب بل هما نوعان للحكم لنا لو كان جنسه لاستلزم
النوع الفصل قالوا ماذون فيهما واختص الواجب قلنا تركهم فصل المباح اقول
ظن قوم ان المباح جنس للواجب وهو باطل بل هما نوعان داخلان تحت جنس الحكم
لنا ان المباح لو كان جنسا للواجب لاستلزم النوع فهو الواجب الفصل لانه من مقومات
الجنس والنوع مستلزم لجنسه بضرورة واللازم ظاهر البطلان قالوا
الماذون في الفعل حاصل فيهما فهو تمام حقيقة المباح فهو جنس للواجب
لاختصاصه بقيد زائد هو انه غير ماذون في تركه ولا معنى للجنس الا
ذلك الجواب لا نسلم ان ذلك حقيقة المباح بل ذلك جنسه وفصله انه ماذون
في تركه وبه يمتاز عن الواجب هذا نص فيه عليه قال خطاب الوضع كالحكم على الوصف
بالسببية الوقتية كالزوال والمعنوية كالاسكار والملك والضمان
والعقوبات وبالمانع للحكم لحكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص
وللسبب لحكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكوة فان كان المستلزم عدمه
فهو شرط فيهما كالقدرة على التسليم والطهارة اقول الاحكام الثابتة بخطاب
الوضع اصناف منها الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط
مناطا لوجود حكم فلله تعالى في الزاني حكمان وجوب الجلد وسببية الزنا له
وينقسم بحكم الاستقراء الى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلوة والمعنوية كالاسكار
للتحريم وكاسباب الملك والضمان والعقوبات فلولا نص تجدد لكل وقت
المنتهى لم يبطل جعلها امثلة الاسباب لا قرانها بالسكر فلا هو سبب ومنها
الحكم على الوصف بكونه مانعا وهو ينقسم الى مانع للحكم ومانع للسبب اما
المانع للحكم فهو ما استلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص
فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضي ان لا يصير الابن سببا لعدمه
واما المانع للسبب فهو ما استلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكوة
فان حكمة السبب وهي الغنى مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع في المال
فضلا لو اتى به ومنها الحكم على الوصف بكونه شرطا للحكم وحقيقته
ان عدمه مستلزم لعدم الحكم كما ان المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم
والحقيقة عدمه مانع وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم او السبب
فالحكم كالقدرة على التسليم فان عدمها ينافي حكمة البيع وهو الانتفاع

في السبب كالطهارة للصلوة فان عدمها ينافي تعظيم الباري وهو السبب
لوجوب الصلوة قال واما الصحة والبطلان والحكم بهما فامر عقلي لانها
اما كون الفعل مسقطا للقضاء او موافقة امر الشارع والبطلان والفساد
نقيضها والحنفية الفاسد المشروع باصله الممنوع بوصفه واما الرخصة
فالمشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر كاكل الميتة للمضطر والقصر
والفطر في السفر واجبا ومندوبا ومباحا اقول لفظ الصحة والبطلان
يستعمل في العبادات تارة وفي المعاملات اخرى اما في العبادات فالصحة عند
المتكلمين موافقة امر الشارع وان وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة وعند الفقهاء
كون الفعل مسقطا للقضاء لا يقال القضاء لم يجب فكيف يسقط لانا نقول المعنى رفع
وجوبه وهو مناقشة لفظية واما في المعاملات فترتب الاثر المطلوب منها
عليها ولو فسرناها في العبادات بذلك رجع الخلاف الى اللفظ وفي تفسيرها
لكان حسنا والبطلان نقيضها والفساد مرادف البطلان والحنفية
الباطل من المعاملات هو الا مشروع باصله ووصفه كبيع الملاقيح والفاسد
المشروع باصله دون وصفه كالربا ولذلك قالوا اذا طرح الزيادة صح ولم يحتج
الى تجديد عقد وان ثبت لهم ذلك فلا مشاحة في التسمية اذا عرفت ذلك فاعلم
انه قد يظن ان الصحة والبطلان في العبادات من جملة احكام الوضع فانكر
ذلك اذ بعد ورود امر الشرع بالفعل فكون الفعل موافقا للامر او مخالفا
او كون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضاء او الفعل او عدمه لا
يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه مؤديا للصلوة وتاركا
لها سواء فلا يكون حصوله في نفسه ولا حكما بالشرع فلا يكون من حكم
الشرع في شيء بل هو عقلي محض ومنها الرخصة وهو ما شرع من الاحكام
لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة خلافه وحاصله ان دليل الحرمة
اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طار في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة
في حقه فهو الرخصة والا فالعزيمة فخرج من الرخصة الحكم ابتداء ما نسخ تحريمه او خص
من دليل محرم ثم الرخصة قد تكون واجبا كاكل الميتة للمضطر او مندوبا كالقصر
للمسافر او مباحا كالفطر في السفر قال المحكوم فيه الافعال شرط المطلوب
الامكان ونسب الى الشيخ خلافه الى الاشعري والاجماع على صحة التكليف بما علم
الله تعالى انه لا يقع لنا لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعى الحصول
لانه لو تصور مثبتا لزم تصور الامر على خلاف ما هيته وهو محال فان قيل

لو لم يتصور لم تعقل احالة الجمع بين الضدين لان العلم بصفة الشيء فرع تصوره
قلنا الجمع المتصور جمع المختلفين وهو المحكوم بنفيه عن الضدين ولا يلزم من تصوره
منفيا عن الضدين تصوره مثبتا فان قيل يتصور ذهنا للحكم عليه لا في الخارج
قلنا فيكون الخارج مستحيلا والذهني بخلافه وايضا يكون الحكم بالاستحالة
على ما ليس بمستحيل وايضا الحكم على الخارج يستدعي تصور الخارج اقول
فرغ من احكام الحكم وشرع في المحكوم فيه وهو افعال المكلفين وفيه مسائل اولاها
شرط المطلوب الامكان المحصل فلا يجوز طلب المحال والتكليف به عند المحققين ونسب خلافه
الى الاشعري ولم يثبت تصريحه به والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا
يقع وان ظن قوم انه ممتنع لغيره لنا انه لو صح التكليف بالمستحيل لكان المستحيل مستدعى الحصول
واللازم باطل اما الملازمة فلان التكليف به هو الطلب وهو استدعاء الحصول واما
بطلان اللازم فلانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع عن تصوره وقوعه
عليه فاذا انتفى انتفى واما قلنا لا يتصور وقوعه لانه لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور
الامر على خلاف ماهيته وان ماهيته تنافي ثبوته في الاثم لكن ممتنع لذاته فيما يكون ثابتا
فهو غير ماهيته وحاصله ان تصوره ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضي ان يكون ذاته
غير ذاته ويلزم قلب الحقائق وتوضيحه انا لو تصورنا اربعة ليست بزوج فالمتصور
ليس الاربعة بل شيء اخر فان قيل لو لم يتصور المستحيل لم يتصور الجمع بين الضدين
وامتنع الحكم باحالة الجمع بين الضدين لان احالة الجمع بينهما صفة الجمع بينهما فالعلم بثبوت
الصفة للشيء فرع تصور ذلك الشيء قلنا الحق لا ندعي امتناع تصور المستحيل مطلقا بل امتناع
تصوره مثبتا فما هو اخص ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم والذي ذكرتم يستدعي تصوره
مطلقا لا تصوره مثبتا فلا يضرنا وبيانه ان المتصور هو الجمع بين المختلفات كالسواد
والحلاوة وهو المحكوم بنفيه عن الضدين فقد تصور في الضدين منفيا لا مثبتا فان قيل
المستحيل يتصور ثبوته ذهنا لانا نحكم عليه بالحكم الثبوتي بانه معدوم ومستحيل وثبوت
الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه فهو ثابت واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وذلك كاف
في طلبه قلنا ما ذكرتم باطل لوجوه الاول انه يكون الخارج مستحيلا والذهني بخلافه وهو
المتصور فلا يكون المستحيل هو المتصور الثاني ان الحكم بالامتناع على المتصور وقد ذكر
ان ذلك هو الذهني وهو غير ممتنع فقد حكمت بالامتناع على ما ليس بممتنع الثالث ان
تصوره ذهنا لا يكفيكم لانكم بالحكم الذهني على الخارج بالامتناع يستدعي تصوره
الخارج وقد بينا انه لا يتصور لانه تصور الامر على خلاف حقيقته قال المخالف لو لم
يصح لم يقع لان العاصي مأمور وقد علم الله تعالى انه لا يفعل وانه لا يؤمن

وكذا كل

وكذا كل من علم الله موته ومن نسخ عنه قبل تمكنه ولان المكلف لا قدرة له حال
الفعل وهو حينئذ غير مكلف فقد كلف غير مستطيع ولان الافعال مخلوقة لله تعالى
ومن هنا انتسب تكليف المحال الى الاشعري واجيب بان ذلك لا يمنع تصور الوقوع لجواز
منه فهو غير محل النزاع وبان ذلك يستلزم ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل وهو باطل
بالاجماع قالوا كلف ابا جهل تصديق رسوله في جميع ما جاء به ومنه انه لا يصدقه فقد
كلفه بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو مستلزم ان لا يصدقه قلنا والجواب انهم كلفوا
تصديقه واخبار رسوله كاخبار نوح ولا يخرج الممكن عن الامكان بخبر او علم
بعم او بعلم كلفوا العيب عليهم لا تنتفي فائدة التكليف ومثله غير واقع اقول للمخالفين
وهم المجوزون تكليف المحال وجهان قالوا اولا لو لم يصح تكليف المحال لم يقع وقد وقع
لان العاصي مأمور ويمتنع منه الفعل لان الله قد علم انه لا يفعل وخلاف معلومه محال
والا لزم جهله وايضا اخبر انه لا يؤمن في قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم
لا يؤمنون وخلاف خبره محال والا لزم كذبه وكذا كل من علم الله موته قبل تمكنه من الفعل
المأمور به فانه يمتنع منه الفعل وكذا كل من نسخ عنه قبل تمكنه من الفعل المأمور به
فانه يمتنع منه الفعل امتثالا ولان المكلف لا قدرة له حال الفعل لما ثبت في الكلام من
مذهب الاشعري وهو حينئذ غير مكلف فان التكليف قبل الفعل لان استدعاء الفعل بعد تحققه
اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع ولان افعال العباد مخلوقة
لله تعالى على ما ثبت في الكلام من مذهب الاشعري ومن هذين الاصلين وهو
قول الاشعري ان القدرة مع الفعل وان افعال العباد مخلوقة لله تعالى
نسب تكليف المحال الى الاشعري والا فهو لم يصرح به والجواب عن هذه الوجوه باحد وجهين
ان ما ذكرتم لا يمنع تصور الوقوع لجواز وقوعه من المكلف في الجملة وان امتنع لغيره
من علم او خبر او غيرهما فهو غير محل النزاع انه يبطل الحجج عليه فيكون باطلا
الثاني ان ذلك يستدعي ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل او عدمه
لوجوب تعلق العلم باحدهما واياما كان تعين وامتنع الاخر والدليلين الاخيرين
واما الموت والنسخ والاخبار فلا تعم وكون كل تكليف تكليفا بالمستحيل باطل بالاجماع
لان من جوز التكليف بالمحال لم يقل بوقوعه ومن قال بوقوعه لم يعمم قالوا ثانيا لو لم
يجز لم يقع وقد وقع فانه كلف ابا جهل وغيره بالايمان وهو تصديق رسوله
في جميع ما جاء به ومنه انه لا يصدقه فقد كلفه بان يصدقه في انه لا يصدقه
وهو يستلزم ان لا يصدقه فانه اذا صدقه لا يصدقه له
ويلزم تكذيبه لانه خلاف ما اخبر به والجواب انهم لا يكلفون الا تصديقه فيه فانه

مكن وتقييده مصور وقوعه الا انه مما علم الله انهم لا يصدقونه لكذبهم بالعاصي واخباره
لرسوله كاخباره لنوح بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن لا انه اخبرهم بذلك
قلا يخرج الممكن عن الامكان لعلم او خبر نعم لو كلفوا بالايمان بعد علمهم باخباره بانهم
لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف امتناعه وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع
لانه لا يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لاستحالته منهم لما ذكرتم ولذلك كله
علم السقوط عنهم التكليف قال مسألة حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في التكليف
قطعا خلافا لاصحاب الراي وهي مفروضة في تكليف الكافر بالفروع والظاهر الوقوع
لنا لو كان شرطا لم تجب صلاة على محدث وجنب ولا قبل النية ولا الله اكبر قبل النية
ولا اللام قبل الهمزة وذلك باطل قطعا قالوا لو كلف بها لصحت منه قلنا غير محل النزاع
قالوا لو صح لامكن الامتثال وفي الكفر لا يمكن وبعده يسقط قلنا يسلم ويفعل كالمحدث
الوقوع وهي بعد ذلك ولم تك من المصلين قالوا لو وجب لوجب القضاء قلنا القضاء بامر جديد
بينه وبين وقوع التكليف ولا يمتنعه ربط عقلي اقول لا يشترط في التكليف بالفعل
حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل بل يجوز التكليف بالفعل وان لم يحصل شرطه
شرعا خلافا لاصحاب الراي وابي حامد الاسفرايني والمسألة مفروضة في بعض
جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكافر بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى
يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان او لا وهم يقولون ذلك قال الاكثر على جوازه تقريبا
للفهم وتسهيلا للمناظرة اذا ثبت منه ثبت في الجميع لعدم القائل بالفاصل لاتحاد
الماخذ والنظر اما في جوازه او في وقوعه اما الجواز فقطعي قال اما الوقوع فـ
الظاهر وقوعه لنا مقاما اثبات هذا الجواز قطعا ودليله انه لو كان حصول
شرط الفعل شرعا شرطا للتكليف به لم تجب صلاة على محدث وجنب لانتفاء شرطها
وهي الطهارة ولم تجب الصلاة قبل النية لانها شرطها وقيل انتفت قال لا الله
اكبر قبل النية قال لا اللام قبل الهمزة لذلك وكل ذلك معلوم البطلان بالضرورة
قالوا اي القائلون لو كلف الكافر بالفروع لصحت منه لان الصحة موافقة الامر اللازم
باطل اتفاقا الجواب انه غير محل النزاع اذ لا نريد انه مامور بها يفعلها حالة
الكفر بل نعم يصح منه بان يؤمن ثم يفعل كالجنب والمحدث قالوا ثانيا لو صح
التكليف به لامكن الامتثال ثم انه لا يمكن اما الاولى فلان الامكان شرط
التكليف فلا ينفك عنه ثم اما الثانية فلان الامتثال اما في الكفر ثم لا يمكن منه
ثم اما بعده ثم لا يمكن لسقوط الامر عنه ثم الامتثال قرعه الجواب انه في الكفر
ممكن بان يسلم ويفعل كالمحدث عابثه انه مع الكفر لا يمكن ثم وذلك ضرورة بشرط

الحول

الحول لا ينافي الامكان الذاتي كقيام زيد في وقت عدم قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط
عدم قيامه ثانيهما الوقوع ظاهرا ودليله قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما
وهو عام للعقلاء وقوله تعالى حكاية عن الكفار ما سلككم في سقر قالوا لم نك
من المصلين صرح بتعذيبهم بترك الصلاة ولا يحمل على المسلمين لقوله عليه السلام
نهيت عن قتل المصلين لان قوله ولم نك نطعم المسكين يعينه قالوا لو وجب التكليف
بها لوجب القضاء ثم لا يجب اتفاقا الجواب منع الملازمة لان القضاء انما يجب بامر
جديد وليس بينه وبين وقوع التكليف ولا يمتنعه ربط عقلي فلا يستلزم منه
احدهما قال مسألة لا تكليف الا بفعل فالمكلف به في النهي كف النفس عن الفعل
وعن ابي هاشم وكثير نفي الفعل لنا لو كان لكان مستدعى حصوله منه ولا يتصور لانه غير
مقدور له واجيب بمنع انه غير مقدور له كالفعل في القاضي ورد بانه كان
معدوما واستمر والقدرة تقتضي اثرا عقلا وفيه نظر اقول اكثر المتكلمين على ان
كل مكلف به فعل فالمكلف به في النهي وهو الترك فعل ايضا وهو كف النفس عن الفعل
خلافا لابي هاشم وكثير فانهم قالوا يكون نفي الفعل وهو المكلف به في النهي لنا لو كان
نفي الفعل مكلفا به لكان مستدعى حصوله منه ليكون منسوبا وقوعه منه لما مر ولكن
ذلك لا يتصور لانه غير مقدور له وقد اجيب عنه بانا لا نسلم انه غير مقدور لان القدرة
نسبتها الى الطرفين سواء فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن الفعل مقدورا وهذا
احد قولي القاضي واعترض عليه بوجهين احدهما انه كان معدوما واستمر
وما ثبت قبل القدرة فلا يكون اثرا للقدرة المتاخرة ثانيهما ان القدرة لا بد لها
من اثر عقلا والعدم لا يصلح ان يكون اثرا لانه نفي محض وعدم صرف ويمكن ان يكون
هذا من تتمة الاول ويكون معناه اذا كان العدم مستمرا لم يصلح اثرا للقدرة لان
القدرة لا بد لها من اثر يستند اليها ويحدث بها وفيه نظر وهو انا لا نسلم ان استمراره
لا يصلح اثرا للقدرة اذ يمكنه ان يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر وايضا فيكفي في طرف
النفي اثرا انه لم يشأ فلم يفعل واما وجوب ان يفعل شيئا فمصادرة على المطلوب
قال مسألة قال الاشعري لا ينقطع التكليف بالفعل حال حدوثه ومنعه الامام والمعتزلة
فان اراد الاشعري ان تعلقه لنفسه فلا ينقطع بعده ايضا وان اراد ان تنجيز التكليف
به باق فتكليف بايجاد الموجود وهو محال لامتناع ابتداء المكلف به ولعدم صحة الابتلاء
فينتفي فائدة التكليف قالوا قبله محال لانه حين باتفاق فصح التكليف به قلنا
لا يسع بما ذكرنا اقول التكليف بالفعل ثابت قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل اتفاقا
وهل هو باق حال حدوثه ولا ينقطع قال الاشعري به ومنعه امام الحرمين والمعتزلة

وَلا يتحقق مع التنجيز ما يصلح محلا للنزاع فيقول ان الاذان تعلقه لنفسه فلا ينقطع
حق لكنه لا يستطيع بعد حدوثه لا يستطيع معه لان حقيقة التكليف انه تكليف بالفعل
وطلب له سوا اعتبر حال حدوث الفعل او قبلها او بعده وقد قال انه يستطيع
بعد الفعل وان اراد ان تنجيز التكليف باق بعد فهو باطل لانه تكليف بغير الممكن لانه
تكليف بايجاد الموجود وهو محال ولانه ينتفي فائدة التكليف وهو الابتلا لانه انما
يتصور عند التردد في الفعل والترك واما عند تحقق الفعل فلا قالوا الفعل مقدور
حال حدوث الفعل بالاتفاق لانه اثر القدرة فوجب معها واذا كان مقدورا فيصح
التكليف به لانه لا مانع الا عدم القدرة وقد انتفى الجواب لا نسلم ان المقدور يصح
التكليف به فانه لا مانع غيره بل ما ذكرنا من لزوم التكليف بايجاد الموجود وانتفاء
الابتلا مانع قال المحكوم عليه المكلف مسئلة الفهم شرط التكليف وقال به بعض
من جوز المستحيل لعدم الابتلا لنا لو صح لكان مستدعيا حصوله منه طاعة كما
تقدم فلم يصح تكليف البهيمة لانهما سوا في عدم الفهم قالوا لو لم يصح لم يقع وقد اعتبر
طلاق السكران وقتله واتلافه اجيب بان ذلك غير تكليف بل من قبيل الاسباب كقتل
الطفل واتلافه قالوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فلنا يجب تاويله اما بمثل لا تمت
وانت ظالم واما على ان المراد الثمل المبتدي لعدم التثبت كالغضب اقول شرع في المحكوم
عليه وهو المكلف وذكر مباحثه في مسايل هذه اولاها وهي ان فهم المكلف للتكليف
شرط لصحة التكليف عند المحققين وقد قال به كل من منع تكليف المحال لان الامتثال
الامتثال بدون الفهم محال وقد قال به بعض من جوز تكليف المحال ايضا لان
تكليف المحال قد يكون للابتلا وهو منتف وههنا لنا لو صح تكليف من لا يفهم لكان
مستدعيا حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال كما تقدم وانه
محال اذ لا يتصور ممن لا شعور له بالامر قصد الفعل امتثالا للامر فوله امتثالا
للامر لان الغافل عن الامر بالفعل قد يصدر عنه الفعل اتفاقا فنبه على ان ذلك
غير كاف في سقوط التكليف بل لا بد من قصد الامتثال لئلا يتوهم ان ذلك اذا كان
فيما علم الله منه ذلك فكلفه به ولا يكون تكليفا بمحال ولنا ايضا لو صح لصح تكليف البهيمة
اذ لا مانع يقدر في البهيمة الا عدم الفهم وانه ليس مانعا لتحققه في صورة النزاع
مع التكليف قالوا اولا لو لم يصح تكليف الغافل لم يقع وقد وقع لانه اعتبر طلاق
السكران وقتله واتلافه وكلف بموجبها الجواب انه ليس من قبيل التكليف
بل من قبيل ربط الاحكام باسبابها كاعتبار قتل الطفل واتلافه فانه سبب لوجوب
الضمان والدية من ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعا بل كربط وجوب

الصوم لشهود الشهر قالوا ثانيا قال الله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
حتى تعلموا ما تقولون فهذا امر لمن لا يعلم ما يقول ومثله لا يفهم ما يقال له
قطعا فقد كلف من لا يفهم التكليف الجواب انه ظاهر في مقابلة قاطع فيجب تاويله
وله تاويلان احدهما انه نهي عن السكر عند ارادة الصلوة كقوله لا تمت
وانت ظالم اذ معناه لا تظلم فتموت وانت ظالم وثانيهما انه نهي للثمل
الثابت العقل وسمي الثمل سكرا لانه يودي الى السكر غالبا وحكمه نهيه انه
بمنعه التثبت كالغضب وقد يقال للغضبان اسكت حتى تعلم ما تقول اي
حتى تعلم علما كاملا ولم يرد نفي العلم عنه بالكلية قال مسئلة قولهم الامر
متعلق بالمعدوم لم يرد تنجيز التكليف وانما يريد التعلق العقلي لنا لو لم يتعلق
لم يكن ازليا لان من حقيقته التعلق فهو ازلي قالوا امر ونهي وخبر من غير
متعلق محال قلنا محل النزاع وهو استبعاد فمن ثم قال ابن سعيد انما
يتصف بذلك فيما لا يزال وقال القلانسي الامر المشترك قالوا وان الواقع
مستحيل وجوده قالوا بلزم التعدد قلنا التعدد باعتبار المتعلقات
لا يوجب تعددا وجوديا اقول اختص اصحابنا من بين الناس بان الامر يتعلق
بالمعدوم وحتى صرحوا بان المعدوم مكلف وقد شدد سائر الطوائف
النكير عليهم قالوا اذا امتنع في النائم والغافل ففي المعدوم اجدر وانما نرد
ذلك لو اريد به تنجيز المكلف في حال العدم بان تطلب منه الفعل في حال
العدم ولم يرد به ذلك بل اريد به التعلق العقلي وهو ان المعدوم
الذي علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم في الازل
بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال لنا لو لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف
ازليا واللازم باطل اما الملازمة فلان من حقيقة التكليف التعلق اذ لا يتحقق
حقيقة التكليف الا به فاذا كان التعلق حادثا كان التكليف حادثا واما
بطلان اللازم فلان كلامه ازلي لامتناع قيام الحوادث به انه وصفه
امر ونهي وخبر وغيرها والامر والنهي تكليف قالوا يلزم امر ونهي وخبر
من غير متعلق موجود والله مع الجواب لا نسلم انه محال فانه نفس محل
النزاع وما ذكرتموه مجرد استبعاد في محل النزاع وانه لا يجدي نفعا
ولاجل انه مستبعد ولاجل الوجها من غير متعلق قال عبد الله
بن سعيد ليس كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا واستخبارا وامثالها
بل يتصف بذلك فيما لا يزال وقال القلانسي هو المشترك بين هذه

الاقسام و هذه الاقسام حادثة و اورد عليه ان الاقسام انواع لجنس الكلام
و الجنس لا يوجد الا في ضمن نوع فيستحيل وجود الكلام بدون هذه الثلثة
الاقسام و اجاب ابن سعيد بمنع ذلك و ادعى ان عند الصفة بحسب التعلق
و يجوز خلوه عن التعلق و لا يجعل التعلق من حقيقته و له تحقق بدونه
في الكلام قالوا ثانيا تعلق الامر بالمعدوم فرع قدم الكلام باقسامه
و انه ممنوع لانه يلزم تعدد القديم باعتبار انواعه و افراده فان التعلق
يريد غير المتعلق بعروض الحوادث ان التعدد ههنا بحسب تعلق المتعلقات
و انه تعدد اعتباري لا يوجب تعددا في وجوده بل ذلك هو الحق
مثاله الابصار فانه وصف واحد لا يتعدد في الوجود بكثرة المبصرات
و انما يتعدد بتعلقه و الوصف واحد قال مسئلة يصح التكليف بما علم
الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته فلذلك يعلم قبل الوقت و خالف الامام
و المعتزلة و يصح مع جهل الامر اتفاقا و لنا لو لم يصح لم يعص احد ابدا لانه لم
شرط وقوعه من ارادة قديمة و حادثة و ايضا لو لم يصح لم يعلم تكليف لانه لغو
و مع فعله ينقطع و قبله لا يعلم و ان فرضناه متسعا فرضناه زمنا زمنا فلم
يعلم ابدا و ذلك باطل و ايضا لو لم يصح لم يعلم ابراهيم عليه السلام وجوب الذبح و المنكر
معاند و قال القاضي الاجماع على تحقق الوجوب و التحريم قبل التمكن المعتزلة
لو صح لم يكن الامكان شرطا فيه و اجيب بان الامكان المشروط ان يكون مما يتأتى
فعله عادة عند وقته و استجماع شرائطه و الامكان الذي هو شرط الوقوع
محل النزاع و بانه يلزم الا يصح مع جهل الامر قالوا لو صح لصح مع علم المامور
و اجيب بانتفاء فائدة التكليف و لعله الطيع و العصي بالعزم و البشر
و الكراهة اقول الفعل الذي ينتفي شرط وقوعه عند دخول وقته ان جهل الامر
انتفاءه صح التكليف به اتفاقا و ان علم انتفاءه فهل يصح التكليف قال الجمهور يصح و لذلك
يعلم التكليف قبل دخول الوقت و ان لم يعلم وجود شرطه و تمكنه في الوقت و لولا ان
تحقق الشرط في الوقت ليس شرطا في التكليف لما علم و قيد اذ الجهل بالشرط يوجب الجهل
بالمشروط و قال الامام ابو المعالي و المعتزلة لا يصح لنا لو لم يصح التكليف بما علم عدم
شرطه لم يعص احد و اللازم باطل بالضرورة من الدين بيان الملازمة ان كل ما لم يقع
فقد انتفى شرط من شروطه من ارادة قديمة او حادثة و لا تكليف بما علم الله تعالى انتفاء
الارادة فلا معصية لانها مخالفة التكليف به فلا معصية و لنا ايضا لو لم يصح لم يعلم
احد انه مكلف و اللازم باطل اما الاولى فلانه مع الفعل و بعده سواء فعل او عصى

سقط التكليف

سقط التكليف و قبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا
فان قيل يعلمه قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا و قد وجد شرطه عند دخول الوقت
و انه كاف في تحقق التكليف قلنا فرضناه زمانا و نردد في كل جزء فانه مع الفعل و بعده
سقط و قبل الفعل لجواز ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخير فلا يأثم بالترك فلا تكليف
و اما بطلان اللازم فبالضرورة و لنا ايضا لو لم يصح لم يعلم ابراهيم وجوب ذبح ولده
لانتفاء شرطه عند وقته و لم يحتج الى فداء و قد انكر قوم العلم بالتكليف قبل دخول
الوقت و هو معاند و قال القاضي هو مخالف للاجماع على تحقق الوجوب و التحريم
قبل التمكن من الفعل و تحققه و وجوب الشروع فيه بنية الفرض اجماعا و للمعتزلة
وجهان قالوا اولا لو صح التكليف بما علم عدم شرطه و مع عدم شرطه غير ممكن
لزم ان لا يكون الامكان شرطا في التكليف و اللازم منتف لما مر في مسئلة تكليف
المحال و الجواب بوجهين احدهما ان الامكان الذي هو شرط التكليف ان يكون
مما يتأتى فعله عادة عند حضور وقته و استجماع شرائطه بالفعل فان
لم يكن الامكان شرطا الاول معناه فان عدم الشرط لا ينافيه او الثاني التزمناه
لانه عين محل النزاع ثانيهما انه يلزم مما ذكرتم ان لا يصح التكليف مع جهل الامر
لعدم الشرط كما في الشاهد اذ عدم الامكان بالنسبة الى المامور مشترك و لا اثر
فيه لعلم الامر و جهله قالوا ثانيا لو صح مع علم الامر بعدم الشرط لصح مع علم المامور
به و اللازم باطل اما الاولى فاذ لا مانع من الصحة بتقدير كونه غير منتف و صح له
و انه لا يصلح مانعا في صورة النزاع و اما الثانية فبالاتفاق الجواب لا نسلم انه لا مانع
الا ما ذكرتم بل ههنا مانع اخر و هو انتفاء فائدة التكليف مع علم المامور بانتفاء الشرط و هي
الابتلاء بخلاف ما اذا جهل هو و علم الامر فانه يمكنه الفعل للابتلاء و يحصل الشرط
فيصير مطيعا عاصيا بالعزم على الفعل و الترك و قيل بالبشر و الكراهة قال الادلة
الشرعية الكتاب و السنة و الاجماع و القياس و الاستدلال و هي
راجعة الى الكلام النفسي و هي نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم و العلم بالنسبة
ضروري و لو لم تقم به لكانت النسبة الخارجية اذ لا غيرهما و الخارجية
لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين و هذه متوقفة اقول قد فرغ من
المبادي و شرع في الادلة الشرعية و هي خمسة الكتاب و السنة و الاجماع
و القياس و الاستدلال قيل لان الدليل وحي و غيره و الوحي اما متلو و هو
القران او لا و هو السنة و غيره ان كان قول كل الامة فهو الاجماع و ان كان
مشاركة فرع لاصل في علة الحكم فالقياس و الا فالاستدلال و اعلم ان الحجة

راجعة الى الكلام النفسي اذ لولا دلالتها عليه لما كان فيه حجة و الكلام النفسي نسبة بين معنيين
قائمة بالمتكلم اما ثبوت النسبة و كون الكلام النفسي نسبة فضروري و اما انها النسبة
القائمة بالنفس فلانها لو لم تقم به لكانت هي الخارجية و اللازم منتف اما الملازمة
فاذ لا مخرج عنها فان الثابت اما في النفس و اما خارج النفس فاذا انتفى احدهما تعين
الاخر و اما انتفاء اللازم فلان الخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين
لان نسبة القيام الى زيد اذا ثبتت في الخارج ثبتت سواء تعقل زيد و القيام ام لا و هذه
يتوقف حصولها على تعقل المفردين فتغايرتا قال الكتاب القرآن و هو الكلام المنزل
للاعجاز بسورة منه و قيل هو ما نقل بين دفتي المصحف تواترا و حد النبي بما
يتوقف عليه لان وجود المصحف و نقله فرع تصور القرآن اقول الكتاب اسم للقرآن
غلب عليه من بين الكتب في عرف الشرع كما غلب على كتاب سيبويه في عرف اهل العربية و القرآن
هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فخرج الكلام الذي لم ينزل و الذي انزل لا للاعجاز كسائر
الكتب السماوية و السنة و المراد بالسورة البعض المترجم اوله و اخره توقيفا و قوله بسورة
منه ان جرى على ظاهره فلاخراج بعض القرآن فان التحدي و قع بسورة من كل القرآن
اي سورة كانت على محصنة بعض و ان ارتد سورة من جنسه في البلاغة و العلو
فليتناول كل القرآن و كل بعض منه و هذا اقرب الى غرض الاصولي و هو تعريف القرآن
الذي هو دليل في الفقه و اعلم الله ان اراد تصوير مفهوم لفظ القرآن فهو صحيح
و ان اراد التمييز فمشكل لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا و الا لم يقع فيه ريب
و لا انكار و لان معرفة السورة يتوقف على معرفته فيدور و قال قوم منهم
الغزالي هو ما نقل بين دفتي المصحف تواترا و قولهم هذا احد للشيء بما يتوقف معرفته
على معرفته لان المصحف ليس الا ما كتب فيه القرآن و لا يتميز عن سائر الصحف الا بما كتب
فيه و العلم بانه مصحف و بان هذا نقل بين دفتيه تواترا فرع تصور القرآن فتعريفه
به دوري و قد يقال نحن بعد ما علمنا ان ههنا ما نقل بين الدفتين و ما لم
ينقل كالمنسوخ تلاوته و ما نقل و لم يتواتر نحو تلاوته ايام منا نعلم ان ارد نا تخصيص
الاسم بالقسم الاول دون الاخرين لعلمنا ان ذلك هو الدليل و عليه الاحكام من
مع التلاوة و المس و نحو ذلك و الا فهو اسم على بحث و التعريف لا يكون الا لمعرفة
الحقائق الكلية بل قد نبهنا على ان ضابط معرفته في معرفة التواتر و ثبوت مصحف
المصحف و صدور الحفاظ دون التعريف و التحديد و هو الحق

قال مسئلة ما نقل احادا فليس بقرآن للقطع بان العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله
و قوة الشبهة في مثل بسم الله الرحمن الرحيم منعت من التكفير من الجانبين و القطع
انها لم تتواتر في اوائل السور قرآنا فليست بقرآن فيها قطعا الخبر قالوا تواترت خطأ
في النمل فلا مخالف قولهم مكتوبة بخط المصحف و قول ابن عباس سرق الشيطان
من الناس آية لا يفيد لان القاطع يقابله قولهم لا يشترط التواتر في المحل بعد ثبوت
مثله ضعيف يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر و جواز اثبات ما ليس
بقرآن منه و مثل و قولي لانا نقول العادة و لكنه اتفق تواتر ذلك لانا نقول لو قطع
النظر عن ذلك الاصل لم نقطع بانتفاء ذلك السقوط و نحن نقطع بانه لا يجوز
و الدليل نقص و لانه يلزم جواز ذلك في المستقبل و هو باطل اقول ما نقل احادا
فليس بقرآن لان القرآن مما تتوفر الدواعي الى نقله لما تضمنه من التحدي و الاعجاز
و لانه اصل سائر الاحكام فالعادة تقضي بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك فما لم ينقل
تواترا علم انه ليس بقرآن قطعا و بهذه الطريق نعلم ان القرآن لم يعارض فان قيل
لو وجب تواتره و قطع بنفي ما لم يتواتر لكفرت احدى الطائفتين الاخرى في بسم الله
الرحمن الرحيم و اللازم منتف اما الاولى فلانه ان تواتر فانكاره يقتضي ورود كونه
من القرآن و الا فاثباته يقتضي عدم كونه من القرآن و كلاهما مظنة التكفير
و كان يقع التكفير من جانب عادة لتمسك احد الاركان و منتف ذلك اخر و اما انتفاء
اللازم فلانه لو وقع لنقل و للاجماع على عدم التكفير من الجانبين الجواب
لا نم الملازمة و انما يصح لو كان من كل من الطرفين لا تقوم فيه شبهة
قوية تخرجه من حد الوضوح الى حد الاشكال و اما اذا قويت الشبهة من
فرقة فله الشبهة من الطرف الاخر فلا يلزم التكفير فان قيل فما الحق في
بسم الله الرحمن الرحيم امن القرآن هي ام لا قلنا انها ليست من القرآن في اوائل السور
اصلا بدليل انه لم يتواتر انه من القرآن في اوائل السور لقضاء العادة بتواتر تفاصيل
مثله و بهذه الطريق قطعنا بان غيرها مما لم يذكر في القرآن ليس منه و انها تواترت
بعض آية في سورة النمل قال الله تعالى انه من سليمن و انه بسم الله الرحمن الرحيم
و لذلك لم يخالف فيه مخالف قالوا انها مكتوبة بخط المصحف مع المبالغة في تجنيبهم
تجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا امين و مع قوم العجم و قال ابن عباس
في شان البسملة سرق الشيطان من الناس آية الجواب عنهما انه لا يفيد قطعا
و هو ظاهر و لا ظنا لانه في مقابلة القاطع و الظن يضمحل اذا قابله قطعي و ربما
يقال الاول عينا قطعي و العادة تقضي في مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتبها نفي

قل لم يكون قرآنا في اوائل السور

او ينكر على كاتبها ولو نادرا وقد قيل قولنا العادة تقضي بتواتر تفاصيل مثله لا تتم ذلك
نعم يشترط تواتر مثله في محل ما واما تواتره بعينه في المحل المخصوص فلا وهذا
ضعيف لانه يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن مما ثبت في محل ولم يتواتر انتفا
بعض ذلك عن تواتره في المحل ايضا يستلزم جواز كون القرآن المكرر قد اثبت مع
انه ليس بقرآن في المحل مثل ويل للمكذبين فباي آلاء ربكما تكذبان لانه تواتر في
محل فيجوز نقله في غيره مكررا احتمال جواز العدم لا يمنع الوقوع والوقوع لا يوجب
الوجوب فيقال اتفق تواتر ذلك المكرر مع انه لو لم يتواتر كان اجماعا الا انا نقول لو
قطع النظر عن ذلك الاصل وهو وجوب تواتر تفاصيل مثله لما حصل الجزم بانتفا
السقوط مما لا يتصور انتفاء تواتره في الاثبات لكنا نقطع بذلك بحيث لا نعقل التشكك
وايضا فالدليل ناهض على وجوب تواتر تفاصيل مثله مما يتوفر الدواعي على نقله
وسيأتي وايضا فيلزم جواز ذلك في المستقبل ونحن نعلم بطلانه بالضرورة
فان من احق بالحق المصحف آيات مكررة مما يثبت مثله وسقط بعض المكرر عند تحقق
او ثبت تقاعد ما لو شرط تواتره في المحل وثبت تواتر كونه قرآنا فيه لم يلزم ما ذكر
وايضا فهذا لا يبقى قول من قال ان التسمية انزلت وامر بالفصل بها بين السور لا انها
آية من كل سورة فهي آية لا ما له وثلث عشرة سورة آية وهو قريب وما يروى
من قول الشافعي انها آية والفاتحة والخلاف في غيرها محكي قال مسئلة القراءات
السبع متواترة فيما ليس من قبيل الاداء كالمد والامالة وتخفيف الهمزة ونحوه
لنا لو لم تكن كذلك لكان بعض القرآن غير متواتر كملك ومالك ونحوهما وتخصيص
احدهما تحكم باطل لاستوائهما اقول القراءات السبع منها ما هو من قبيل الهيئة كالمد
واللين وتخفيف الهمزة والامالة ونحوها وذلك لا يجب تواتره ومنها ما هو من جوهر
اللفظ نحو ملك ومالك وهذا متواتر والا لكان غير متواتر وهو من القرآن فبعض
القرآن غير متواتر وهو باطل لما مر ولا يمكن ان يصار الى احدهما بعينه فيقال
انه متواتر دون الآخر وذلك الآخر هو القرآن لانه تحكم باطل لاستوائهما
قال مسئلة العمل بالشاذ غير جائز مثل فصيام ثلثة ايام متتابعات واحتج
به ابو حنيفة رضي الله عنه لنا ليس بالقرآن ولا خبر يصح العمل به قالوا
نقله احدهما فيجب قلنا يجوز ان يكون مذهبا وان سلم فالخبر المقطوع
بخطابه لا يعمل به ونقله قرآنا خطأ اقول لا يجوز العمل بالقراءة الشاذة مثل
ما نقل في مصحف ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات وقد احتج به ابو حنيفة
فاوجب التتابع لنا انه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهي

شرطي

٤٩

شرط صحة العمل ولا عبرة بكلام هو غيرهما فلا يحتج به اصلا قالوا لا يخلو اما
ان يكون قرآنا او خبرا اذ قد بينا انه نقله قرآنا فالحق به فان عن الخبر الواحد بحال لكن
لا يحمله وعلى النقل يجب العمل به الجواب المنع لجواز ان يكون مذهبا
سلمنا لكن متى يثبت العمل بالخبر مطلقا او اذا لم يكن خطأ قطعا الاول ممنوع
والثاني مسلم ولا يفيد لان هذا خطأ قطعا اذ نقل قرآنا وليس بقرآن
فارتفع الثقة قال المحكم المتضح المعنى والمتشابه مقابله اما لاجل
اشتراك او لاجمال او ظهور في تشبيه عقلا والظاهر الوقف على الا الله
والعلم لان الخطاب بما لا يفهم بعيد اقول في القرآن المحكم والمتشابه قال
تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فالمحكم هو المتضح
المعنى سواء كان نصا او ظاهرا والمتشابه غير المتضح المعنى وعدم اتضاح
المعنى قد يكون للاشتراك نحو ثلثة قروء او للاجمال ونعني به عدم الاتفاق من
الاشتراك اللفظي بين بينه سبق الاشتراك لجواز ان يتحول بغيره او لان ظاهره التشبيه
مثل يد الله فوق ايديهم ويستهزئ ويمكر من فالمحكم ما استقام نظمه للافادة
وهو من الكل مقابله من المتشابه بل يكون هو ما اختل نظمه لعدم الافادة منهم
من صار اليه للوقف على قوله وما يعلم تأويله الا الله ويجعل والراسخون
في العلم مستأنفا والظاهر خلافه وان الوقف على قوله والراسخون في العلم يعلمون
تأويله وذلك لان الخطاب بما لا يفهم بعيد وان كان لا يمتنع على الله لا يقال
يلزم تخصيص وهو يقولون بالمعطوف والاصل اشتراك المعطوف والمعطوف
عليه في المتعلقات لانا نقول هو لفظه الظاهر هو من الخطاب بما لا يفهم اصلا
قال السنة مسئلة الاكثر على انه لا يمتنع عقلا على الانبياء معصية وخالف
الروافض وخالف المعتزلة الا في الصغائر ومعتمدهم التقبيح العقلي والاجماع
على عصمتهم بعد الرسالة من تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على الصدق
وجوزه القاضي غلطا وقال دلت على الصدق اعتقادا واما غيره
من المعاصي فالاجماع على عصمتهم من الكبائر وصغائر الخسة والاكثر على جواز
غيرهما اقول قد فرغ من مباحث الكتاب وهذا مباحث السنة والسنة لغة الطريقة
والعادة واصطلاحا في العبادات النافلة وفي الادلة وهي المراد ما صدر عن الرسول
غير القرآن من قول او فعل او تقرير ثم الاكثر من المحققين على انه لا يمتنع عقلا
على الانبياء عليهم السلام قبل الرسالة ذنب من كبيرة او صغيرة وخالف الروافض
في ذلك فمنعوا جواز الذنب مطلقا وخالف المعتزلة فمنعوا جواز الذنب الا في

المغايرة فانهم لا يحالفون فيما يحقق ذنوبها وانهاها ومعهد الشريعين وفي ذلك
ان فيه همينا واحتقارا ومعصية وسفه الطباع عن اتباعهم فتحل بالحكمة من بعثهم
وذلك منه قطعًا عقلًا وقد عرفت بطلان قاعدة التقبيح العقلي واما بعد
الرسالة فالاجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجز على صدقهم واما
الكذب غلطا فجوزه القاضي ومنعه الباقون لما مر من دلالة المعجز على الصدق
ومنع القاضي ح لانه على الصدق مطلقا بل على الصدق اعتقادا فجاز الكذب غلطا
واما غير الكذب من الذنوب فما كانت من الكبائر او من الصغائر الخسة كسرقة حبة
ما يتعمد فالاجماع على عصمتهم منها وان كانت من غيرها فالاكثر على جوازه ومنعه
الاقل وتمرينه في الكلام قال مسئلة فعله صلى الله عليه وآله وسلم ما وضح فيه
امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب او تخصيصه كالضحى والوتر
والتهجد والمشاورة والتخيير والوصال والزيادة على اربع فواضح وما
سواهما ان وضح انه بيان بقول او قرينة مثل صلوا وخذوا وكالقطع
من الكوع والغسل الى المرافق اعتبر اتفاقا وما سواه ان علمت صفته
فامته مثله وقيل في العبادات وقيل كالم تعلم وان لم تعلم فالوجوب
والندب والاباحة والوقف والمختار ان ظهر قصد القربة فندب والا
فمباح لنا القطع بان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته وقوله
تعالى فلما قضى زيد منها وطرا الى اخرها واذا لم تعلم وظهر قصد القربة
ثبت الرجحان ولزم الوقف عنده والوجوب زيادة لم تثبت واذا لم يظهر
فالجواز والوجوب والندب زيادة لم تثبت وايضا لما نفى الحرج بعد قوله
زوجناكها فهمت الاباحة مع احتمال الوجوب والندب اي فعله صلى الله عليه
ان وضح فيه امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فواضح انه مباح له ولامته
فلا خلاف فيه وان ثبت تخصيصه به كوجوب الضحى والاضحى والوتر والمشاورة وتخيير
نسائه فيه واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع نسوة فواضح ايضا لا يشاركه
فيه الامة فلا خلاف فيه واما ما سواهما فان عرف انه بيان لنص علم جهته من الوجوب
والاباحة والندب اعتبر على جهة المبين من كونه خاصا او عاما اتفاقا ومعرفة كونه
بيانا اما بقول او بقرينة فالقول نحو خذوا عني مناسككم وصلوا كما رايتموني اصلي
والقرينة مثل ان يقع الفعل بعد اجمال كقطعه يد السارق من الكوع دون المرفق
والعضد بعد ما نزل قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والغسل الى
المرافق بادخال المرافق او اخراجها بعد ما نزل فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى

المرافق واما

الى المرافق واما ما سواه اي ما لا يعرف انه بيان فان عرفت صفته من الوجوب والندب
والاباحة فامته مثله في ذلك وقال ابو علي بن خلاد امته مثله في العبادات خاصة
دون غيرها ومنهم من قال لم يعلم جهته وهاهو يذكر حكمه مفصول وان لم يعلم جهته
بالنسبة اليه فالنسبة الى الامة فيه اربعة مذاهب الوجوب والندب والاباحة
والوقف ومذهب خامس وهو المختار عند المصنف وهو التفصيل بانه
ان ظهر قصد القربة فالندب والا فالاباحة فهاهنا مقامان الاول اذا علم
جهته فامته مثله فيه وان لم يعلم جهته فان ظهر قصد القربة فالندب
والا فالاباحة لنا في المقام الاول بان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله المعلوم
صفته وذلك يقتضي علمهم بالتشريك عادة وايضا فقوله تعالى لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة تحقيقا لمعنى التاسي وهو فعل مثل ما فعل على الوجه
الذي فعل وايضا فقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا
يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم ولولا التشريك لما ادى تزويج النبي ذلك
صلى الله عليه وآله وسلم الى نفي الحرج عن المؤمنين وفي المقام الثاني انه اذا ظهر قصد القربة ظهر
الرجحان فحكم به والمنع من الترك زيادة لم تثبت الا بدليل والاصل عدمه فثبت
الرجحان بدون المنع من الترك وهو الندب واذا لم يظهر قصد القربة ظهر
الجواز لعدم المعصية ولا وجوب ولا ندب بالاصل وايضا لما نفى الحرج في قوله
زوجناكها فهمت الاباحة مع احتمال الوجوب والندب قال الموجب واما اتاكم
واجيب بان المعنى ما امركم لمقابلة وما نهاكم قالوا فاتبعوه واجيب في
القول الفعل على الوجه الذي فعله او في القول او فيهما قالوا فقد كان لكم
الى اخرها اي من كان فله فيه اسوة حسنة قلنا معنى التاسي ايقاع الفعل
على الوجه الذي فعله قالوا خلع نعله فخلعوا فاقرهم على سببه لا على تبيين
العلة قلنا لقوله صلوا او لفهم القربة قالوا لما امرهم بالتمتع سالوا فعله
قلنا لقوله خذوا او لفهم القربة قالوا لما اختلفوا في الغسل بغير انزال سال
عمر عائشة فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاغتسلنا
قلنا انما استفيد من اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل او لانه بيان وان كان
حسنا فالظهور انه لانه شرط الصلوة او لفهم الوجوب قالوا الاحوط تسليم
ومطلقه لم يصنعنا قلنا الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم ورد لوجوب صوم يوم
الثلثين من رمضان الاعم والحق الاحتياط فيما ثبت وجوبه او كان الاصل
كالثلثين واما ما احتمل لعدم ذلك فلا اقول القائلون بوجوب مثل ما فعله على

الامه قالوا اولا قال تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه ق ما فعله فقد اتانا به
والامر للوجوب قلنا ان المراد بما اتاكم ما امركم ق هو السابق الى الفهم حيث قابله
بقوله ق ما نهاكم عنه لتجاوب طرفا النظم ق هو اللايق بالفصاحة الواجب رعايتها
في القران قالوا ثانيا قال تعالى واتبعوه وقال فاتبعوني يحببكم الله والامر للوجوب
الجواب ان المتابعة فعل مثل فعله على الوجه الذي فعله او مثل ما تعنه في القول
اذا امر بشي او نهى فقط او في الفعل على الوجه الذي فعله وفي القول معا على
التقديرات لا يلزم وجوب فعل كلما فعله اما اذا خصصناه بالفعل او عممناه
فيهما فلانه لا يتعين وجوبه ما لم يعلم انه فعله على وجه الوجوب والمفروض
خلافه ثم يلزم من وجوب فعل كل ما فعل الضدان بالنسبة الى ما فعله على وجه
الاباحة او الندب ق اما اذا خصصناه بالقول فظاهر قالوا ثالثا لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر معناه من كان يرجو
الله ق اليوم الاخر فله فيه اسوة حسنة ق تستلزم ان من ليس له اسوة
فهو لا يرجو الله ق ملزوم الحرام حرام ق لازم الواجب واجب فاذا فهو
مبالغة في التهديد على عدم الاسوة فيكون الاسوة واجبة الجواب ان معنى التاسي
ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله فيتوقف اثبات الوجوب علينا على العلم
بالوجوب عليه ق هو خلاف المفروض قالوا رابعا في الحديث الصحيح انه
خلع نعله وهو في الصلوة فخلعوا فسالهم عن ذلك فقالوا اخلعت فخلعنا فاقرهم على
ذلك واخبرهم ان جبريل عليه السلام اخبره ان في نعله اذى لحاسة ق لولا وجوب الاتباع
لا نكر عليهم ذلك الجواب الوجوب لم يستفد من فعله بل لانه من هيات الصلوة وقد قال
صلوا كما رايتموني اصلي او لانهم فهموا منه القرية ق الاحرم في الصلوة او كره فرواه ندبا
لا واجبا قالوا خامسا لما امرهم بالمنع الحالج بالعمرة ولم يحله هو لم يفعلوا فقط شكوا
في ذلك بفعله ق لا العصوا ثم لم ينكر عليهم ذلك ق بين لهم العلة في عدم الفعل لما
يختص به فقال لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي اي لولا اني سقت
الهدي لاحللت ق لكن لا احل حرام حتى يبلغ الهدي محله فدل ذلك على وجوب اتباعه
الجواب ان وجوب المتابعة لم يستفد من فعله فقط بل من قوله خذوا عني مناسككم
او لانهم فهموا القرية فرواه ندبا لا واجبا قالوا سادسا لما اختلف الصحابة في
وجوب الغسل عند التقاء الختانين من غير انزال بعث عمر الى عايشة يسالها
عن ذلك فقالت فعلت ذلك انا ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاغتسلنا واوجبوا
الغسل بمجرد فعله الجواب لم يوجب ذلك بمجرد فعله بل ما اتفق له عليه السلام اذا التقى الختانان

وجب الغسل

جامعة الرياض المكتبة المركزية قسم المخطوطات

وجب الغسل ق ذلك ظاهر في العموم فانتفى بعدم مخالفته فهم العصيص ق اما الاية فان
قوله ق ان كنتم جنبا فاطهروا ق الامر للوجوب ق مثله ليس من محل النزاع ق هي
ق اما لانه شرط الصلوة فقد تناوله قوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما
رايتموني اصلي ق اما الفهم الوجوب من قولها بقرينة وهي تهمم بالوقاعة بعد
الخلاف فيه الجنب امام لا فعل لا شعار الجواب به لما كان مطابقا قالوا سابعا حمله على
الوجوب احوط لبا من الاثم قطعا فيجب الحمل عليه كما في صلوة نسيها ولم يعين عددها
فانه يجب عليه الخمس احتياطا وكما لو طلق واحدة من نسائه لا بعينها فانه يحب عليه
ترك الجميع احتياطا الا ان يعين فقد اجيب عنه بان الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم
ولذا يوجب صوم يوم الثلاثين اذا غم الهلال ق الجواب منع كون كل احتياط واجبا
بل الحق ان الاحتياط انما شرع فيما ثبت وجوبه كما في الصلوة المنسية او كان ثبوته
هو الاصل كصوم يوم الثلاثين اذ الاصل بقا رمضان ق اما ما احتمل لمجرد ذلك ق لا
وجوب ق لا اصل فيه فلا يجب فيه احتياط كالصوم عند الشك في هلال رمضان
قال الندب الوجوب يستلزم التبليغ في الاباحة منتفية لقوله لقد كان ق هو
ضعيف اقول القائلون بانه لا فعله على الندب قالوا هو اما للوجوب او الندب
او الاباحة لا نتفا المعصية ق الوجوب باطل لانه يستلزم التبليغ دفعا للتكليف
بما لا يطاق ق الفرض ان لا تبليغ او الكلام فيما وجب فيه مجرد الفعل ق كذا الاباحة
لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة في معرض المدح ق لا مدح
في المباح فتعين الندب وهو المطلوب ق هذا ضعيف لان الندب ق الاباحة
ايضا يستلزم ان التبليغ فان وجوب التبليغ يعم الاحكام فلو انتفى الوجوب انتفى
الندب بعين ما قلتم عليه وايضا فلا نسلم كونه لا بد من الحسن الاسوة
وقد علمت ان المباح حسن قال الاباحة هي المتحقق فوجب الوقف عنده
ق اجيب اذا لم يظهر قصد القربة اقول القائلون بانه لا فعله على الاباحة
قالوا الاباحة متحققة لانتفا المعصية ق الوجوب ق الندب لم يثبتا لعدم الدليل
والوقف فوف عند ما هو المتحقق اي اثباته ونفي ما لم يتحقق هو الواجب
الجواب ان ذلك حق فيما لم يقصد به القربة ونحن نقول به اما ما ظهر فيه قصد
القربة وهو محل النزاع بيننا وبينكم فلا نسلم انه لم يثبت الندب بل ثبت
كما مر قال مسئلة اذا علم بفعل ولم ينكره قادرا فان كان كمضي كافر الى
كنيسة فلا اثر للسكوت اتفاقا والا دل على الجواز وان سبق تحريمه
فنسخ والا لزم ارتكاب محرم وهو باطل فان استبشر به فاوضح وتمسك

في الشافعي في القيافة بالاستبشار وترك الانكار لقول المدلجي وقد بدت اقدام
زيد واسامة ان هذه الاقدام بعضها من بعض واوردان ترك الانكار لموافقة
الحق في الاستبشار فيها بلزوم الخصم على اصله لان المنافقين لطعنوا لذلك
واجيب بان موافقة الحق لا تمنع اذا كان الطريق منكرا والزام الخصم حصل بالقيافة
فلا يصلح مانعا اقول اذا فعل فعل بحضرة النبي صلى الله عليه او في عصره وعلم له
وكان قادرا على الانكار ولم ينكره فاذا كان كمضي كافر الى كنيسة يعني مما علم انه
منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع في الحال فلا
اثر للسكوت ولا دلالة له على الجواز اتفاقا وان لم يكن كذلك دلت على الجواز من فاعله
وفي من غيره اذا ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق
تحريمه فهو نسخ لتحريمه والا دل على الجواز لانه لو لم يكن جائزا لزم ارتكابه
عليه السلام المحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه وللاذدم بطلانه لانه
خلاف الغالب من حاله هذا اذا لم يشكر ولم يستبشر واما اذا استبشر فدلالته
على الجواز اوضح وتمسك الشافعي في القيافة في اعتبارها في اثبات النسب
بهذين الامرين الاستبشار وعدم الانكار في قصة المدلجي محرز بن وهو انه قال وقد
بدت له اقدام زيد واسامة هذه الاقدام بعضها من بعض واعترض على
الشافعي بان لا دلالة له في ذلك اما ترك الانكار فلان قول المدلجي وافق الحق
اتفاقا وان كان الاصطلاح باطلا وهو لما اقر في القول واما الاستبشار فلانه
حصل مما يلزم به الخصم بناء على اصله لانهم اي المنافقين كانوا يطعنوا اي لذلك
اي لقصة زيد واسامة وطعنوا في نسب اسامة لسواد احدهما وبياض الاخر
ويعتقدون الالزام ان القيافة عندهم حق وان الالزام لا يجب ان يكون بمقدمة
حق في نفسها بل بما تحكم به الخصم والجواب عن الاول ان القول بالشبه السند
منكر محرم وان كان اصل الشيء حقا فحرم تقريره للسند وعن الثاني ان الالزام
حصل بالقيافة صحيحة كانت او باطلة حصل الانكار ولم يحصل فاذا الالزام لا يحصل
مانعا من الانكار قال مسئلة الفعلان لا يتعارضان كصوم واكل جواز الامر
في وقت والاباحة في وقت اخر الا ان يدل دليل على وجوب تكرير الاول
او لامته او له ولامته فيكون الثاني ناسخا فان كان معه قول ولا دليل على
تكرير ولا تأسي به والقول خاص به وتأخر فلا تعارض فان تقدم فالفعل
ناسخ قبل التمكن عند نا وان كان خاصا بنا فلا تعارض تقدم او تأخر وان كان
عاما لنا وله فتقدم الفعل او القول له وللامة كما تقدم الا ان يكون العام ظاهرا

وقت او مخصصا
لنا منهاج الاصول
عن تعارض الفعل

قبله قال الفعل

قال الفعل الخاص على ما سبق فان دل على تكرار وتأس والقول خاص به فلا معارضة
في الامة وفي حقه المتأخر ناسخ وان جهل فثلاثها الوقف للحكم وان كان خاصا
بنا فلا معارضة فيه وفي الامة المتأخر ناسخ وان جهل فثالثها المختار العمل بالقول
لانه اقوى لوضعه لذلك ولخصوصه بالفعل المحسوس والخلاف فيه وللبطلان القول به
جملة والجمع ولو بوجه اولى قالوا الفعل اقوى لانه يبين به القول مثل صلوا وخذوا وعنى
ولخطوط الهندسة وغيرها قلنا القول اكثر ولو سلم التساوي رجح بما ذكرناه والوقف
ضعيف للتعبد بخلاف الاول فان كان عاما فالمتأخر ناسخ فان جهل فالثلاثة وان
دل دليل على تكرار في حقه لا تأس والقول خاص به او عام فلا معارضة في الامة والمتأخر
ناسخ في حقه فان جهل فالثلاثة وان كان خاصا بالامة فلا معارضة وان دل دليل
على تأسي الامة دون تكرار في حقه والقول خاص به وتأخر فلا معارضة وان تقدم
فالفعل ناسخ في حقه فان جهل فالثلاثة وان كان خاصا بالامة فلا معارضة في حقه
والمتأخر ناسخ في الامة فان جهل فالثلاثة وان كان القول عاما فكما تقدم اقول الفعلان
لا يتعارضان وان تناقض احكامهما كصوم في يوم معين وافطار في يوم اخر مثل لاحتمال
الوجوب في وقت والجواز في اخر اللهم الا ان يدل دليل على وجوب تكرار الاول مطلقا
او لامته ويفعل الدليل على وجوب التأسي فيكون الثاني نسخا لحكم الدليل الدال على
التكرار لا لحكم الفعل لعدم اقتضائه للتكرار وقد يحكم فيه تجوز وقد يطلق النسخ
والتخصيص على الفعل تجوزا اما اذا كان مع فعله قول يعارضه فباعتبار دليل على تكرير
الفعل وعلى وجوب تأسي الامة ينقسم الى اربعة اقسام وفي كل قسم فالقول اما ان
ان يختص به او بالامة او يشملهما وعلى التقديرات اما ان يتقدم الفعل او يتأخر
او يجهل الحال القسم الاول ان لا يدل دليل على تكرار ولا على تأس وقد علمت ان
اصنافه الاول ثلثة احدها ان يكون القول مختصا به فان تأخر القول مثل ان يفعل
فعلا ثم يقول بعده لا يجوز لي مثل هذا الفعل فلا تعارض لان القول في هذا الوقت
لا تعلق له بالفعل في الماضي اذ الحكم يختص بما بعده في المستقبل ولا حكم للفعل في المستقبل لان
الفرض عدم التكرار وان تقدم القول مثل ان يقول لا يجوز لي الفعل في وقت كذا
ثم يفعله فيه كان ناسخا لحكم القول وهو مبني على القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل
وانه جائز عندنا فتجويزه ممتنع عند المعتزلة فلا يجوزونه وان جهل الحال فالمتأخر
لم يتعرض له لانه يذكر في نظيره وهو ما يكون القول خاصا به وجهل التاريخ من القسم
الرابع وما يتعلق به حكمه فسيكلم عليه ثانيها ان يكون القول مختصا بالامة فلا تعارض
الفعل بتقدم القول او تأخره اذ المفروض عدم وجوب التأسي فلا تعلق للفعل بالامة

قال القول لخفي لهم ملوم بقوله اذا على مجاز انتها ان يكون القول عامًا له وللامة فحكمه على تقدير تقدم القول وتأخره في حقه وفي حق الامة كما تقدم في وجهه ان تأخر فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ له وفي حقنا لا تعارض على التقديرين هذا فيما اذا كان القول يتناوله بوجه يتناوله على سبيل النصوصية بان يقول لا يجب علي ولا عليكم اما اذا تناوله بالعموم فكان ظاهرًا فيه لا نصًا بان يقول لا يجب على احد فالفعل لا يكون ناسخًا في حقه بل مخصصًا له لما سيأتي ان الاخص تخصيص للاعم اذا جهل التقدم العام او تأخره لان التخصيص اهون من النسخ القسم الثاني ان يدل دليل على تكراره ووجوب تأسي الامة به وفيه الاحتمالات الثلثة احدها ان يكون القول خاصًا به فلا معارضة في حق الامة بحال واما في حقه فالمتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر كما تقدم فان جهل التاريخ فمن الاقوال احدها يؤخذ بالقول ثانيها يؤخذ بالفعل ثالثها وهو المختار التوقف لاحتمال الامرين فالمصير الى احدهما تحكم ثانيها ان يكون خاصًا بالامة فلا تعارض في حقه بحال واما في حق الامة فالمتأخر من القول او الفعل ناسخ للآخر فان جهل التاريخ فمذاهب احدها يعمل بالفعل وثانيها يتوقف وثالثها يعمل بالقول وهو المختار لان دلالته على مدلوله اقوى من دلالة الفعل لان القول وضع لذلك فلا يتخلف بخلاف الفعل فان له محامل وانما يفهم منه في بعض الاحوال بقرينة خارجية مع ان الخطابة كذلك وايضا فالقول اعم دلالة لانه يعم الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس لان المعدوم لا يمكن مشاهدته وايضا القول دلالته متفق عليها والفعل دلالته مختلف فيها والمتفق عليه اولى بالاعتبار وايضا فالعمل بالقول يبطل مقتضى الفعل في حقهم فقط وبقي في حقه والعمل بالفعل يبطل مقتضى القول جملة لانه مختص بالامة وقد بطل حكمه في حقهم والجمع بينهما ولو بوجه اولى من ابطال احدهما بالكلية القائلون بتقديم الفعل قالوا الفعل اقوى بدليل انه بين به القول مثل صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم فانه لا يبين الحق الصلوة وخطوط الهندسة وغيرهما مما جرت به العادة من الافعال للتعليم اذ لم يف القول به فيستعان بالتخطيط والتشكيل والاشارة والحركات قلنا لكن قيل ليس الخبر كالمعاينة والجواب غايته انه وقع البيان بالفعل لكن البيان بالقول اكثر فيكون له المساواة لكن البيان بالقول راجح بما ذكرناه من الوجوه فان الدليلين من جنس واحد اذا تعارضا فقيام دليل آخر على وفق احدهما مرجح له فان قيل فلم لم يصر الى التوقف ههنا كما في حقه عليه السلام للاحتمالين قلنا لان القول بالتوقف ضعيف ههنا لانا متعبدون بالعمل والتوقف فيه ابطال العمل وهو متعبد به بخلاف الاول وهو التوقف في حق الرسول لعدم

لعدم تعبد به انه لا لما ان يكون القول عامًا له وللامة فالمتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر في حقه وفي حقنا فان جهل التاريخ فالثلثة اي تقديم القول وتقديم الفعل والتوقف والمختار تقديم القول لكن تقرير الدليل الرابع من وجوه ترجيح القول ههنا ادق وذلك لانه يبطل حكمه في حقهم وفي حقه لكن انما يبطل في حقه الدليل وان دون اصل الفعل فانه فعل مرة القسم الثالث ان يدل الدليل على التكرار في حقه دون وجوب التأسي به والقول فيه الاحتمالات الثلثة فان كان خاصًا بالامة فلا تعارض اصلا وان كان خاصًا به او عامًا له وللامة فلا تعارض في الامة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم واما في حقه فالمتأخر من القول والفعل ناسخ كما في القسم الثاني وعند الجهل بالتاريخ فالثلثة والمختار الوقف القسم الرابع ان يدل دليل على التأسي دون التكرار في حقه وفي القول الاحتمالات الثلثة فان كان مختصًا به فلا تعارض في حق الامة واما في حقه فان تأخر القول فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ في حقه فان جهل فالمذاهب الثلثة والمختار الوقف وفيه نظر فانه لا تعارض مع تقدم الفعل فاحتمل نقض القول حكمًا بتقدم الفعل لاندفاع الفعل المستلزم للتعارض والنسخ احدهما فان كان خاصًا بالامة فلا تعارض في حقه وفي حق الامة المتأخر ناسخ فان جهل التاريخ فالمذاهب الثلثة والمختار العمل بالقول وان كان عامًا له وللامة فكما تقدم فاما في حقه فان تقدم الفعل فلا تعارض في حقه وان تقدم القول فالفعل ناسخ واما في حق الامة فالمتأخر ناسخ وان جهل فالثلثة والمختار القول ولا يخفى ان هذا الفعل لا تكرر في حق الامة انما يكون اذا تقدم المتأخر التأسي والا فلا تعارض في حقهم قال الاجماع العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر وعصرهم ويرى من يرى انقراض العصر يزيد الى انقراض العصر ومن يرى ان الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت او حي ويزيد وقوعه لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر اقول هذا ثالث الادلة الشرعية وهو الاجماع والاجماع لغة يطلق لمعنيين احدهما العزم فاجمعوا امركم اي اعزموا ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل وثانيهما الاتفاق وحقيقته اجمع صار ذا جمع كألبن واثمر وفي الاصطلاح اتفاق خاص وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم في عصر على امر فلا يعتبر المقلد مخالفة ولا موافقة والمراد بعصر اي زمان قل او كثر ويتفق لنا على امر ما يتناول الديني والدنيوي ثم انه قد اختلف في انه

هل يشترط في الاجماع و انعقاده حجة انقراض عصر المجتهدين المجمعين فمن اشترط
ذلك لا يكفي عنده الاتفاق في عصر بل يجب استمراره ما بقي من المجمعين واحد من بلد
في الحد الى انقراض العصر لتخرج انما فهموا اذا رجع بعضهم فانه ليس بالاجماع المعصوم وهو
ما يكون حجة شرعا و المنافق اختلف في انه هل يجوز حصول الاجماع بعد خلاف في
مستقر من حي او ميت او لا فان جاز فهل يعتقد ام لا فمن قال لا يجوز او يجوز
و يعتقد فلا يحتاج الى اخراجه عن الحد و من يرى انه يجوز و لا يعتقد فلا بد
ان يخرجه عن الحد بان يزيد في الحد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر و يستصحب ذلك
هذا ان ياده و صحيح عند و هو فكل على هذه المسايل قال الغزالي اتفاق امة
محمد صلى الله عليه و اله و سلم على امر من الامور الدينية و يرد عليه
انه لا يوجد و لا يطرد بتقدير عدم المجتهدين و لا ينعكس بتقدير اتفاقهم
على عقلي او عرفي اقول حد الاحتجاج الغزالي الاجماع بانه اتفاق امة محمد على امر
من الامور الدينية و يرد عليه اشكالات احدها انه لا يوجد اجماع اصلا و انه يبطل
بالاتفاق ساير انه يشعر بالاتفاق من لدن بعثته الى يوم القيمة و ح لا يفيد ثانيها انه
لو اتفق انه اتفق فيهم في عصر ما فلا يطرد بتقدير اتفاق الامة مع عدم المجتهدين
فيهم و انه لا يكون اجماعا مع صدق الحد عليه ثالثها انه لا ينعكس على تقدير انهم
يتفقون على امر عقلي او عرفي لتقييده بالامر الديني و قد يدفع الاولان بالعناية
بالاتفاق بالمجتهدين في عصر و يسو ذلك الى فهم المتشرعة في نحو لا تجتمع امتي على
ضلالة مع ما فيه من المحافظة على لفظ الحديث و الاخير بانه ان تعلق به عمل او
اعتقاد فهو امر ديني و الا فلا يتصور حجة فيه قال و خالف النظام و بعض
الروافض في ثبوته قالوا انتشارهم يمنع نقل الحكم اليهم عادة و اجيب بالمنع
لجدهم و بحثهم قالوا ان كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله و الظني
يمنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح و اجيب بالمنع فيهما فقد يستغنى
عن نقل القاطع و قد يكون الظني جليا اقول يجب على القائل بحجية الاجماع (عصور الاجماع)
النظر في ثبوته و في العلم به و في نقله و في حجيته المقام الاول النظر في ثبوته و قد خالف
فيه النظام و بعض الشيعة و زعموا انه مح قالوا اولا اتفاقهم فرع تساويهم في نقل
الحكم اليهم و انتشارهم في الاقطار يمنع نقل الحكم اليهم و ذلك مما يقضي به العادة
الجواب منع كون انتشارهم يمنع ذلك مع جدهم في الطلب و بحثهم في الادلة و المانع من
ذلك عادة فيمن قعد بيته و لا يبحث و لا يطلب قالوا ثانيا الاتفاق اما عن قاطع او
ظني و كلاهما باطل اما القاطع فلان العادة تحيل عدم نقله فلو كان لنقل و لما

بنقل علم انه لم يوجد كيف و لو نقل لاغنى عن الاجماع و اما الظني فلانه يمنع الاتفاق
عنه عادة لاختلاف القرائح و تباين الانظار و ذلك كاتفاقهم على اكل الزبيب
الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفا بالضرورة و ما ذاك الا لاختلاف
الدواعي الجواب منع ما ذكر في القاطع و الظني اما القاطع فلانه لا يجب نقله
اذ قد يستغنى عن نقله لحصول الاجماع الذي هو اقوى منه و انقطاع الحاجة
المحوج الى نقل الادلة و اما الظني فلانه قد يكون جليا و اختلاف القرائح
و الانظار انما يمنع الاتفاق فيما يدق و يخفى مسلكه قال قالوا تعذر ثبوته
عنهم عادة لخفا بعضهم او انقطاعه او اسره او خموله او كذبه او
رجوعه قبل قول الاخر و لو سلم فنقله مستحيل عادة لان الاحاد
لا تفيد و التواتر بعيد و اجيب عنهما بالوقوع فانا قاطعون بتواتر
النقل بتقديم النص القاطع على المظنون اقول المقام الثاني النظر في ثبوته
عنهم و هو العلم باتفاقهم و قد زعم منكرو الاجماع انه على تقدير ثبوته في
نفسه فثبوته عنهم مح قالوا في بيانه ان العادة قاضية بانه لا يتفق ان يثبت
عن كل واحد من علما الشرق و الغرب انه حكم في المسئلة الفلانية بالحكم
الفلاني و من انصف من نفسه جزم بانهم لا يعرفون باعيانهم فضلا عن
تفاصيل احكامهم هذا مع جواز خفا بعضهم عمدا البلد بلزم مه الموافقة او
المخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر او اسره في مطمورة
او خموله فلا يعرف له اثر و كذبه فيه لرأي في هذه المسئلة كان او العين
بالراي دون اللفظ و ان صدق فيما قال لكنه لا يمكن السماع منهم في آن
واحد بل في زمان واحد متطاول طويلا فربما تغير اجتهاد بعض و رجع
عن ذلك الراي قبل قول الاخر فلا يجمعون على قول في عصر المقام الثالث النظر
في نقل الاجماع المحتج به و قد زعم منكروه انه مستحيل عادة لان الاحاد
لا تفيد اذ لا يحتج بها في الاجماع كما سياتي فيتعين التواتر و لا يتصور اذ لا بد فيه
استوى الطرفين و الواسطة و من البعيد جدا ان يشاهد اهل التواتر جميع
المجتهدين شرقا و غربا و يسمعوا و ينقلوا عنهم الى اهل التواتر هكذا طبقة
بعد طبقة الى ان يتصل بنا الجواب عن شبهة المقامين واحد و هو انه
تشكيك في مصادمة الضرورة فانه يعلم قطعا اجماع الصحابة و التابعين على
تقديم الدليل القاطع على المظنون و ما ذاك الا لثبوته عنهم و نقله الينا
فاسقط الدليلان قال و هو حجة عند الجميع و لا يعتد بالنظام و بعض الخوارج

قال الشيعة وهو الحق من ادعى الاجماع فهو كاذب استبعاد لوجوده الا لانا
اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف والعادة تحيل اجتماع هذا العدد الكثير
من العلماء المحققين على القطع في شرعي من غير قاطع فوجب تقدير
نص فيه قال اجماع الفلاسفة واجماع اليهود واجماع النصارى غير وارد
لا يقال اثبتم الاجماع بالاجماع او اثبتم الاجماع بنص يتوقف عليه لان المثبت
كون الاجماع حجة ثبوت نص عن وجود صورة منه بطريق عادي لا يتوقف وجوده
قال لانا لا نبني على ثبوت كونه حجة فلا دور ومنها انهم اجمعوا على تقديمه على
القاطع فدل على انه قاطع فدل على انه قاطع والا تعارض الاجماعان
لان القاطع مقدم فان قيل يلزم ان يكون المحتج عليه صدر عن التواتر لتعين
الدليلين ذلك قلنا ان سلم فلا ... اقول المقام الرابع في حجيته وانه حجة عند
جميع العلماء الا ما خالف النظام والشيعة وبعض الخوارج قلنا لا عبرة بخلافهم
لانهم قليلون من اهل الاهواء والبدع فلا ينافي انعقاد الاتفاق فان قيل فقد
قال الحق وهو من جملة الامة من ادعى الاجماع فهو كاذب قلنا هو استبعاد لوجوده
او للاطلاع عليه ممن يزعمه دون ان يعلمه غيره لا انكار لكونه حجة والادلة
على حجيته كثيرة منها انهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على انه
حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على
القطع في شرع لمجرد تواطئ او ظن بان لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم
بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف
له حقا وهو يقتضي حقية ما عليه الاجماع وهو المطلوب واورد عليه اجماع
الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على انه لا نبي بعد موسى واجماع
النصارى على ان عيسى قد قتل ووجه ... ظاهر الجواب ان اجماع الفلاسفة
على نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير واما الشرعيات
فالفرق بين القاطع ... لا يشتبه على اهل المعرفة والتمييز واجماع اليهود والنصارى
عن الاتباع لاحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا من
الصورة بالجملة فانما نرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من الصورة واستوى ظاهر
لا يقال على هذا الدليل انكم اثبتم اجمعوا على تخطئة المخالف فيكون حجة فقد اثبتم
الاجماع بالاجماع وان قلتم الاجماع دل على نص قاطع في تخطئة المخالف فقد
اثبتم الاجماع بنص يتوقف على الاجماع ولا يخفى ما فيه من المصادرة على المطلوب
لانا نقول المدعى كون الاجماع حجة والذي نثبت به ذلك هو وجود نص قاطع

دل عليه

دل عليه وجود صورة من الاجماع يمتنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا
الاجماع حجة ام لا وثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها العادية على وجود النص
لا يتوقف على كون الاجماع حجة فما جعلنا وجوده دليلا على حجية الاجماع لا يتوقف
على حجيته لا وجوده ولا دلالته فاندفع الدور ومنها انهم اجمعوا على انه يقدم
على القاطع واجمعوا على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم
على غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين وانه ممتنع عادة فان قيل على الدليلين
مقتضاهما ان الاجماع حجة اذا بلغ المجمعون عدد التواتر فان غيره لا يقطع بتخطئة
مخالفه ولا يقدم على القاطع اجماعا قلنا الجواب ان الدليل ناهض في اجماع المسلمين
من غير تقييد ولا اشتراط فانهم خطأوا المخالف وقدموه على القاطع مطلقا
من غير تعرض لعدد التواتر واستدلوا بنص يثبت حجية الاجماع في الجملة وقد صح على ان الكل
ما استدل به من الاجماع كاجماع الصحابة والتابعين كل الكل ولان حجية غيره
تثبت بالظواهر ويستفيد الظواهر بالاجماع من هذا القبيل فيندفع الدور
قال الشافعي ويتبع غير سبيل المؤمنين وليس بقاطع لاحتمال ومتابعته
بعده او مناصرته او الاقتداء به ابدا او في الايمان فيصير ... الا ان التمسك
بالظاهر انما يثبت بالاجماع بخلاف التمسك ... والقياس اقول الشافعي
استدل الشافعي على حجية الاجماع بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد
ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم
مباح الى الحرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم فيجب اتباع سبيلهم
اذ لا مخرج عنهما والاجماع سبيلهم فيجب اتباعهم وهو المطلوب واعترض
بوجوه كثيرة وانفصلوا عنها اضعفها ما نذكره وهو ان هذه الاية ليست بقاطعة لان
قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يحتمل وجوها من التخصيص لجواز ان يريد سبيلهم
في متابعة الرسول او في مناصرته او في الاقتداء به او في ما به صاروا مؤمنين
وهو الايمان به واذا قام الاحتمال كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر
انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدليل المانع من اتباع الظن فيكون
اثباتا للاجماع بما لا يثبت حجيته الا به فيصير دورا واذا سلكنا في هذا
الاعتراض هذا الطريق لانه اثبات لاصل كلي بدليل ظني ولا يكون لم يرد علينا
القياس نفيا للاحتجاج عليه بالظواهر اذ لا يلزم الدور قال الغزالي بقوله
لا تجتمع امتي ... من وجهين احدهما تواتر المعنى كشجاعة علي ...

وذكر لا يخرجها عن الآحاد

وجود جائز قال هو حسن والثاني تلقي الأمة لها بالقبول اقول استدل الغزالي على حجية الاجماع بقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطأ من وجهين احدهما تواتر المعنى قال هو انه تجاوز في آيات كثيرة نحو لا تجتمع امتي على الضلالة لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يقوم الساعة حتى يخرج المسيح الدجال يد الله مع الجماعة من فارق الجماعة فقد مات ميتة جاهلية الى غير ذلك قال الآحاد وان لم يتواتر فقد تواتر القدر المشترك وحصل العلم به كما في شجاعة علي عليه السلام وجود حاتم قال المصنف والثاني انها تلقي الأمة لها بالقبول فلولا انها صحيحة قطعا لقضت العادة بامتناع الاتفاق على قبولها واجماع بعد به بينها على القاطع وهذا لم يستحسنه المصنف لان تلقي الامة لا يخرجها عن الآحاد فلا يصح اسناد الاجماع اليها ولعل يقدم الاجماع على القاطع بعيدها لا بها قال وقد استدل اجماعهم يدل على قاطع في الحكم لان العادة امتناع اجماع مثلهم على المظنون واجيب بمنعه في الجلي واخبار الآحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر اقول استدل امام الحرمين على حجيته بان الاجماع يدل على وجود دليل قاطع في الحكم المجمع عليه لان العادة تقضي بامتناع اجماع مثلهم على مظنون فيكون الحكم حقا فهو المطلوب والجواب لا نسلم قضاء العادة بذلك وانما تمتنع اتفاقهم على مظنون اذا قضيته النظر وان الجلي والقياس الجلي واخبار الآحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر فلا قال المخالف تبيانا لكل شيء فردوه الى الله ونحوه وغايته الظهور وبحديث معاذ حيث لم يذكره واجيب بانه لم يذكر حينئذ لعدمه اقول المخالفون احتجوا بوجهين قالوا الاول قال الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فلا يرجع في تبيان الاحكام الا اليه وقالوا ايضا فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فلا مرجع غير الكتاب والسنة والجواب بان الاول لا ينافي كون غيره ايضا تبيانا وقد لا يكون الكتاب تبيانا لبعض الاشياء الا بواسطة الاجماع والثاني انه مختص بما فيه النزاع والمجمع عليه ليس كذلك او مختص بالصحابة وان سلم فغايته الظهور فلا يقاوم القاطع وقوله ونحوه اشارة الى قوله لا تاكلوا ان تقولوا لا تقتلوا انفسكم ونهيا عاما للامة عن خطأ ما ولولا جوازه منهم لما افاد الجواب بعد كونه منعا للكل فإنه لا للكل وعدم استلزام النهي الجواز انه ظاهر كما مر قالوا ثانيا يدل عليه حديث معاذ وهو انه اهمل الاجماع عند ذكر الادلة اذ سأله النبي صلى الله عليه واله وسلم عنها واقره النبي فيدل على انه ليس بدليل والجواب انه انما لم يذكره لانه لم يكن حجة لعدم تقرر الماخذ من

الكتاب والسنة

الكتاب والسنة بعد وكلا يلزم ان لا يكون حجة بعد الرسول وتقرر الماخذ قال مسئلة وفاق من سيوجد لا يعتبر اتفاقا المخالف ان المعلوم كذلك قبل القاضي الى اعتباره وقيل يعتبر الاصولي وقيل الفروعي لنا لو اعتبر لم يتصور وايضا المخالفة عليه حرام فغايته مجتهد خالف وعلم عصيانه اقول القائلون بالاجماع على ان لا عبرة بالخارج عن ملة الاسلام ولا بوفاق من سيوجد من الامة والا لم يعلم اجماع فيطل الادلة المعتمد به السمعية والعقلية على ذلك واما المقلد فالاكثر على انه لا يعتبر وان حصل طرفا صالحا من العلوم التي لها مدخل في الاجتهاد وميل القاضي الى اعتباره وقيل يعتبر الاصولي دون الفروعي وقيل يعتبر الفروعي دون الاصولي لنا لو اعتبر وفاقهم لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم ولنا ايضا انه عند اتفاق المجتهدين يحرم على المقلد المخالفة قولا وفعلا قطعا فغايته انه مجتهد خالف وعلم عصيانه بالمخالفة ولا تعتد بمخالفة ذلك المجتهد قطعا مع اجتهاده وامكان صحة نظره فهذا امتنع الجزم بتصوره وعدم العبرة بقوله اجدر قال مسئلة المبتدع بما يتضمن التكفير كالكافر عند المكفر والا فكغيره وقيل انها تعتبر في حق نفسه فقط لنا الادلة لا تنهض دونه قالوا فاسق فيرد قوله كالكافر والصبي واجيب بان الكافر ليس من الامة والصبي لقصوره ولو سلم فيقبل على نفسه اقول المجتهد المبتدع ان كانت بدعته تتضمن كفرا كالمجسمة فان قلنا بالتكفير فهو كافر فلا يعتبر مخالفته ولا موافقته وان لم نقل بتكفيره فهو كغيره من اصحاب البدع الظاهرة بغير عمد كمن فسق فسقا فاحشا واصر كالخوارج احلوا الانفس واحرقوا الديار وسبوا الذراري واستباحوا الفروج والاموال فهل تعتبر فيه بلا نزاع من اهب ناحب بقا يعتبر مطلقا وثانيها لا يعتبر مطلقا وثالثها يعتبر في حق نفسه لا في حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة على من سواه لنا الادلة المذكورة لا تنهض دونه اذ ليس من سواه كل الامة في المسائل فيه وكل حكم شرعي لا دليل فيه فيجب نفيه قالوا فاسق فلا يعتبر قوله كالكافر والصبي لجامع عدم العدالة والجواب منع علية الوصف للحكم بل المانع يعتبر الكافر لانه ليس من الامة والصبي لقصوره عن الطرق الاجتهادية سلمنا ذلك لكن فسقه لا يمنع قبول قوله في حقه كاقرار الكافر والفاسق كما هو المذهب الثالث وقد يقال قوله هذا لو قيل كان له لا عليه قال مسئلة لا يختص الاجماع بالصحابة وعن احمد قولان لنا الادلة السمعية قالوا اجماع الصحابة قبل مجيء التابعين وعدم

على أن ما لا قاطع فيه سائغ فيه الاجتهاد فلو اعتبر غيرهم لوقف إجماعهم فيتعارض
الإجماعان وأجيب بأنه لا يلزم في الصحابة قبل تحقق إجماعهم فيجب أن يكون مشروطًا
بعدم الإجماع في المسألة قالوا لو اعتبر لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة فأجيب
بعقد الإجماع مع تقدم المخالفة عند معتبرها أقول لا يختص الإجماع الحجة به بأجمع
الصحابة بل إجماع غيرهم حجة خلافًا للظاهرية وعن أحمد فيه قولان لنا أنه إجماع الأمة فيجب
اعتباره بالأدلة السمعية نحو ويتبع غير سبيل المؤمنين لا تجتمع أمتي على الخطأ قالوا لو
اعتبر إجماع غير الصحابة لزم عدم اعتبار إجماع الصحابة ولزم تعارض الإجماعين وكلاهما
باطل وبيانه أنه انعقد إجماع الصحابة قبل التابعين وغيرهم فيما لا قاطع فيه من الأحكام
أنه يجوز فيه الاجتهاد والأخذ بأي واحد من الطرفين أدى إليه الاجتهاد فلو
أجمع غيرهم بعدهم في شيء منها لم يجز فيه الاجتهاد إجماعًا والأخذ بغير ما عليه الإجماع
فأدى إلى بطلان الإجماع الأول وإلى تعارض الإجماعين والجواب أن ذلك إنما يرد في إجماع
الصحابة قبل تحقق إجماعهم لا إجماعهم على جواز الاجتهاد في المسائل المختلف فيها فلو صح
ما ذكرتم فيجب أن لا يجوز إجماعهم في شيء منها واللازم باطل بالاتفاق فانتقض دليلكم
والتحقيق أنه يجب أن يكون المجمع عليه منهم مشروطًا بعدم القاطع أي هو ما
لا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد ما دام كذلك وأكثر الفقهاء لفظًا بالعرفية سيما
السوالب يفيد ذلك وإن لم يصرح به فإذا قلت لا شيء من النائم مستيقظ فهم
منه ما دام نائمًا وفيما ذكرنا من الصورة فقد زال الشرط فزال الحكم فلا يلزم
شيء من الأمرين قالوا ثانيًا لو اعتبر إجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض
الصحابة لأنها لا تصلح معارضة للإجماع واللازم منتف والجواب أنا
لم نعتبر مخالفة بعض الصحابة ولا نراها قادحة في الإجماع فهي عنده ساقطة وإنما
يتوجه على من يعتبرها وهو مع كون ذلك إجماعًا فإنه يشترط في الإجماع أن لا يسبقه
خلاف مستقر والحاصل أن معتبرها يمنع الملازمة وغيره بطلان اللازم مرة
قال مسألة لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كإجماع غير ابن عباس على العول وغير
أبي موسى على أن النوم ينقض لم يكن إجماعًا قطعيًا لأن الأدلة لا تتناوله
والظاهر أنه حجة لبعد أن يكون الراجح متمسك المخالف أقول لا ينعقد الإجماع
مع وجود المخالف وإن قل لأن الدليل لم ينهض إلا في كل الأمة نعم لو ندر المخالف مع
كثرة المجمعين كإجماع من عدا ابن عباس على العول وكمن عدا أبا موسى الأشعري
على أن النوم ينقض الوضوء وكمن عدا أبا طلحة على أن البرد يفطر لم يكن إجماعًا
قطعيًا لما ذكرنا أن الأدلة لا تتناوله لكن الظاهر أنه يكون حجة لأنه يبعد اطلاع على وجود

راجح أو قاطع لأنه لو وقف ركونه متمسك المخالف النادر لاطلع الكثيرون أو لم يطلعوا
عليه أو اطلعوا فخالفوه غلطًا أو عمدًا كان وغاية البعد قال مسألة التابعي
المجتهد معتبر مع الصحابة فإن نشأ بعد إجماعهم فعلى انقراض العصر لنا ما
تقدم واستدل لو لم يعتبر لم يسوغوا اجتهادهم معهم كسعيد بن المسيب وشريح
والحسن وأبي وائل ومسروق وابن جبير والشعبي وغيرهم وعن أبي سلمة تذاكرت
مع ابن عباس وأبي هريرة في عدة الحامل للوفاة فقال ابن عباس أبعد
الأجلين وقلت أنا بالوضع فقال أبو هريرة أنا مع ابن أخي وأجيب بأنهم إنما سوغوه
مع أصلاء فهم أقول التابعي المجتهد عند انعقاد الإجماع من الصحابة يعتبر معهم
فلا ينعقد إجماعهم مع مخالفته وقال بعض العلماء لا يعتد به وما مخالفته فإن
نشأ وبلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد إجماعهم فاعتباره وعدم اعتباره مبني على
اشتراط انقراض العصر فمن اشترط اعتبر ومن لم يشترط لم يعتبر لنا ما تقدم
أن الأدلة لا تتناوله إذ ليسوا به كل الأمة واستدل لو لم يعتبر قوله وكان
أن خالفهم باطلًا قطعًا لم يسوغ الصحابة اجتهاده معهم لعدم الفائدة على
تقدير الموافقة والمخالفة واللازم منتف فإن الصحابة سوغوا للتابعين
المعاصرين لهم الاجتهاد معهم كسعيد بن المسيب وشريح والحسن البصري ومسروق
وأبي وائل والشعبي وابن جبير وغيرهم وكأبي سلمة وقد روي عنه أنه تذاكر مع ابن عباس
وأبي هريرة في عدة الحامل لوفاة زوجها فقال ابن عباس بأبعد الأجلين وقلت أنا
بوضع الحمل فقال أبو هريرة أنا مع ابن أخي أبي سلمة فأجاز اجتهاد التابعي ورجح رأيه
على رأي الصحابة الجواب أنه إنما يصح ذلك لو قلنا بأن مخالفته لهم خطأ مطلقًا
ولا نقول به بل إذا خالفهم مع إجماعهم وما ذكرتموه من تسويغ الاجتهاد
معهم إنما كان مع الاختلاف فلا يستلزم قال مسألة إجماع أهل المدينة من
الصحابة والتابعين حجة عند مالك وقيل محمول على أن روايتهم مقدمة
وقيل على المنقولات المستمرة كالأذان والإقامة والصحيح التعميم لنا
أن العادة تقضي بأن مثل هذا الجمع المحصور من العلماء الأحقين بالاجتهاد
لا يجمعون إلا عن راجح فإن قيل يجوز أن يكون متمسك غيرهما أرجح ولم
يطلع عليه بعضهم قلنا العادة تقضي باطلاع الأكثر والأكثر كاف فيما
نحن فيه واستدل بنحو إن المدينة طيبة تنفي خبثها وهو ضعيف وبتشبيه عملهم
بروايتهم ورد بأنه تمثيل لا دليل مع أن الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد
أقول قد اشتهر أن إجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك

فقيل هو له محمول على أن روايتهم مستندة على رواية غيرهم وقيل محمول على حجية
إجماعهم في المنقولات المستمرة كالأذان والإقامة والصاع والمد دون غيرها والصحيح
عند المصنف هو التعميم أي القول بكونه حجة مطلقا وفي الأكثر على أنه ليس بحجة لنا العادة
قاضية بعدم إجماع مثل هذا الجمع الكثير من العلماء المحصورين الأحقين بالاجتهاد
إلا عن راجح فقوله مثل هذا الجمع تنبيه على أنه لا خصوصية للمدينة فيستبعد كون
المكان له دخل وإنما أبو فيها في لو اتفق مثله في غيرها لكان كذلك في له المحصل أراد به
الحصارهم في المدينة واجتماعهم فيها وقوله عشيتهم عنها حتى لو اتفق عددهم
في أكثر متفرقين في البلاد أو مختلطين بمن خالفهم أو غائبين عن بلدهم
لم يعتبر ولم يقتض العادة باطلاعهم على الراجح فلعل دليل المخالف راجح وهم يجتمعون
يتشاورون ويتفقون فيبعد أن لا يطلع على دليل المخالف مع رجاحته وقوله الأحقين
بالاجتهاد احتراز عن مقصرين في موضع آخر ولا يكون مهبطا للوحي وأهله
غير واقفين على وجوه الأدلة من قول الرسول وفعله وفعل الصحابة في زمانه
ووجوه الترجيح فإنه لا شك في أن أهل المدينة كانوا أعرف بذلك فإن قيل لا نسلم
أن العادة قاضية في اتفاق مثلهم على راجح لأنهم بعض الأمة فيجوز أن يكون
متمسك القوم غيرهم الحق وهو راجح لم يطلع عليه البعض قلنا لا نقول العادة قاضية
باطلاع الكل بمجرد ذلك بل باطلاع الأكثر والأكثر كاف في تتميم دليلنا بأنا نقول إذا
وجب اطلاع الأكثر امتنع أن لا يطلع عليه من أهل المدينة أحد ويكون ذلك الأكثر
غيرهم ما فيه أحد منهم والأحسن أن التعبيرات التي الطهور في قد استدل بعض
أن المدينة طيبة تنفي كما الكير خبث الحديد والباطل خبث فينفي عنها وهو بعيد لأنه
إنما يدل على فضلها لما علم من وجود الباطل فيها كالفسوق في العاصي فلا دلالة
على انتفاء الخطأ عما أجمع عليه أهلها خصوصية واستدل بتشبيه علمهم بروايتهم
في أنها تقدم على رواية غيرهم اتفاقا فكذا علمهم وعقيدتهم وإنما تقدم على ما
لغيرهم والجواب أنه تمثيل خال عن الجامع فلا يصلح دليلا وإن سلم فالفرق ظاهر
وهو أن الرواية يرجح بكثرة الرواة اتفاقا والاجتهاد لا يرجح لكثرة المجتهدين قال
مسألة لا ينعقد الإجماع بأهل البيت وحدهم خلافا للشيعة ولا بالأئمة الأربعة
عند الأكثرين خلافا لأحمد ولا بأبي بكر وعمر عند الأكثرين قالوا عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اقتدوا بالذين من بعدي قلنا يدل
على اتباع المقلد ومعارض بمثل أصحابي كالنجوم وخذوا شطر دينكم عن الحميراء
أقول لا ينعقد الإجماع بأهل البيت وحدهم مع مخالفة غيرهم لهم لو عدم الموافقة

والمخالفة

والمخالفة خلافا للشيعة ولا بالأئمة الأربعة عند الأكثرين خلافا لأحمد ولا بأبي
بكر وعمر عند الأكثرين خلافا لبعضهم لنا أن الأدلة لا تتناولهم وقد تكرر فلم
تكرر أما الشيعة فبنوا على أصلهم في العصمة وقد تقرر في الكلام فلم نتعرض له
وأما الآخرون فقالوا قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي وقال اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر والجواب أنهما إنما يدلان
على أهلية الأربعة في الأولى والاثنين في الثانية لتقليد المقلد لهم لا على حجة قولهم على المجتهد
ثم إنه معارض بقوله أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم فإنه يدل على الهداية
من اقتدى بمن خالفهم وبقوله خذوا شطر دينكم عن الحميراء والمراد المقلد
قطعا في الأول كونه حجة عند مخالفتها قال مسألة لا يشترط عدد التواتر عند
الأكثر لنا دليل السمع فلو لم يبق إلا واحد فقيل حجة لمضمون السمع وقيل لا لانتفاء
معنى الإجماع أقول لا يشترط في حجية الإجماع أن يبلغ عدد المجتهدين عدد أهل
التواتر عند الأكثر لنا أن دليل السمع يتناول إجماع الأقل من عدد التواتر لكونهم
كل الأمة في المسلمين وأما من استدل بالعقل وهو أنه لو لم يكن عن قاطع الحكم
فلا بد له من القول بعدد التواتر فإن العادة تحكم بذلك في عدد دونه هذا ظاهر
وإذا قلنا لا يشترط فلو لم يبق من المجتهدين إلا واحد فقيل قوله حجة لمضمون
السمعي وهو أنه لا يخرج الحق عن هذه الأمة وإن لم يوجد صريح العدد مصدق
سبيل المؤمنين وإجماع الأمة وقيل ليس بحجة لأن الإجماع يشعر بالاجتماع وكذا
الإجماع وسبيل المؤمنين هو المعنى عند الجماعة وهو منتف ههنا قال مسألة إذا أفتى
واحد وعرفوا به ولم ينكره أحد قبل استقرار المذاهب فإجماع أو حجة وعن الشافعي ليس إجماعا
ولا حجة وعنه خلافه وقال الجبائي إجماع بشرط انقراض العصر ابن أبي هريرة إن
كان فتيا لا حكما لنا سكوتهم ظاهر في موافقتهم فكان كقولهم الظاهر وسببهم
دليل الشيع المخالف يحتمل أنه لم يجتهد أو وقف أو خالف فتروى أو وقر أو هاب
فلا إجماع ولا حجة قلنا خلاف الظاهر لأن عادتهم ترك السكوت الآخر
دليل ظاهر لما ذكره الجبائي انقراض العصر يضعف الاحتمال ابن أبي هريرة
العادة في الفتيا لا في الحكم وأجيب بأن الفرض في التشفي المذهب
فأما إذا لم ينتشر فليس بحجة عند الأكثرين أقول إذا قال الواحد أو جماعة
بقول وعرف به الباقون ولم ينكره واحد منهم فإن كان بعد استقرار المذاهب لم يدل
على الموافقة قطعا إذ لا عادة بإنكاره فلم يكن حجة وإن كان قبله وهو عند البحث
عن المذاهب والنظر فيها فقد اختلف فيه والحق أنه إجماع أو حجة ودليل بإجماع قطعي

وعن الشافعي انه ليس اجماعاً ولا حجة وقد روي عنه خلافه وقال الجبائي هو اجماع بشرط
انقراض العصر وقال ابو علي ابن ابي هريرة من الظاهرية ان كان القول فتيا فاجماع وان
كان حكما فلا لنا سكوتهم ظاهر في موافقتهم اذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة
كما يرى عليه الناس فكان ذلك في افادة الاتفاق ظنا كقول ظاهر الدلالة غير قطعي فيحتج
به فهو دليل الشيخ بانه سبيل المؤمنين وقول كل الامة وبالجملة فليس الظن الحاصل بالقياس
وظواهر الاخبار فوق الظن بهذا واحتج المخالف وهو القائل بانه ليس باجماع ولا حجة بانه يجوز
ان يكون من لم يتكلم ساكتا لانه لم يجتهد بعد او لم يطلع عليه فلا رأي له في المسئلة او اجتهد فتوقف لتعارض
الادلة او خالفه لكن لم يسمع خلافه لانه روى لاحتمال رجحان ما خالف المخالف حتى يظهر
او وقره فلم يخالفه تعظيما له او هاب المفتي او الفتنة كما نقل عن ابن عباس في مسئلة العول
انه سكت او لانه اظهر الانكار فقيل له في ذلك فقال انه والله كان رجلا مهيبا يعني
عمر ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل على الموافقة فلا يكون اجماعا ولا حجة والجواب انها
وان كانت محتملة فهي خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك السكوت في مثله كقول
معاذ لعمر لما رأى جلد الحامل ما جعل الله على من في بطنها سبيلا فقال لولا معاذ
لهلك عمر وكقول المراة لما نهى عن المغالاة في المهور اعطانا الله بقوله وآتيتم احداهن
قنطارا ويمنعنا عمر فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت وكقول
عبيدة لعلي عليه السلام لما قال تجدد لي رأي في امهات الاولاد انهن يعتقن رأيك مع
الجماعة احب الينا من رأيك وحدك وقد عمر لذلك مما يوقف عليه التتبع لآثارهم قال
المخالف اخرى وهو القائل بانه اجماع سكوتهم دليل ظاهر في موافقتهم فكان اجماعا
الظهور لا يكفي في كونه اجماعا قطعيا بل في كونه حجة ونحن نقول به قال الجبائي قبل انقراض
العصر الاحتمالات المذكورة قوية فلا يكون اجماعا قبل انقراضه فيضعف الاحتمالات
فيكون ظاهرا في الموافقة فيكون اجماعا والجواب ما قلنا قال ابن ابي هريرة العادة في الفتيا
انها تخالف ويبحث عنها دون الحكم فان كل حاكم يحكم بما يراه فيسمع ولا يخالف كما يرى في عصرنا
وايضا الحاكم يهاب ويوقر دون المفتي والجواب ان ذلك بعد استقرار المذاهب وقد
فرضنا المسئلة فيما قبل استقرارها والفتيا والحكم سواء لان انكار الحكم انكار للفتيا
قال اعلم انهم اذا افتى واشتهر بين اهل عصره ولم ينكروا فاما اذا لم يشتهر فعدم
الانكار لا يدل على الموافقة قطعا ولهذا قال الاكثرون لانه يجوز ان لا قول لهم فيه او لهم
قول يخالف فلم ينقل لخلاف ما تقدم وان كان في ذلك اذا انتشر وتكرر وكان فيما تعم به البلوى
فانه افاد الظن قال مسئلة انقراض العصر غير شرط عند الاكثرين وقال احمد
وابن فورك يشترط وقيل في السكوتي وقال الامام ان كان عن قياس اشترط

السمع قد يستدل بانه يؤدي الى عدم الاجماع للتلاحق واجيب بان المراد عصر
المجمعين الاولين اولا او لا مدخل للاحق اقول انقراض عصر المجمعين غير شرط
مشترط في انعقاد اجماعهم وكونه حجة فلو اتفقوا ولو لحظة لم يجز لهم ولا لغيرهم
مخالفته قاله المحققون وقال احمد وابن فورك يشترط وقيل يشترط في السكوتي
دون غيره وقال امام الحرمين ان كان سنده قياسا اشترط والا فلا لنا
ان الادلة السمعية عامة تتناول ما قبل انقراض عصره وما لم ينقرض واستدل
لو اشترط الانقراض لما حصل اجماع لتلاحق المجتهدين بعضهم ببعض واللازم باطل
بيان الملازمة عنه في عصور لهم الجواب ان اللاحقين اما ان يكون لهم مدخل
في الاجماع او يقال لا مدخل لهم فيه فان قلنا لهم مدخل فلا نريد انقراض
المجمعين مطلقا بل انقراض المجمعين الاولين وان قلنا لا مدخل لهم فظاهر
لان المجمعين هم الاولون فالشرط انقراض عصرهم قال قالوا يستلزم الغاء
الخبر الصحيح بعد الاطلاع عليه قلنا بعيد وتقديره فلا اثر له في الواقعة
كما لو انقرضوا قالوا ولو لم يشترط لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده فقلنا
واجب لقيام الاجماع قالوا ولو لم يعتبر مخالفة لم يعتبر مخالفة من مات
لان الباقي كل الامة قلنا فيلتزمه بعض والفرق ان هذا اقوال من وجد
من الامة فلا اجماع اقول القائلون باشتراط الانقراض احتجوا بوجوه قالوا اولا
عدم اشتراطه يستلزم عدم العمل بالخبر الصحيح وان اطلع عليه وذلك يؤدي الى
ابطال النص بالاجتهاد قلنا انه باطل الجواب وجوده مع ذهول المجمعين عنه بعيد
في الاطلاع عليه من بعد بعيد جدا فلو فرض لا نعمل به ولكن لا للاجتهاد بل لان
القاطع دل على خلافه وهو الاجماع وان كان عن الاجتهاد وذلك كما لو اطلع عليه
بعد الانقراض فجوابكم جوابنا قالوا ثانيا لو لم يشترط الانقراض لمنع المجتهد من
الرجوع واللازم باطل بيانه اذا تغير اجتهاد بعض المجمعين وقد انعقد الاجماع
بالاجتهاد فحكم باجتهاده الاول ولا يمكن من العمل باجتهاده الثاني لمخالفته الاجماع
وذلك ما ادعيناه الجواب لا نسلم ان اللازم باطل مطلقا بل عند عدم الاجماع واما معه
فالمنع عن الرجوع واجب كما قيل رأيك في الجماعة احب الينا من رأيك وحدك قالوا
ثالثا لو لم يعتبر مخالفته اذا رجع لان الاول اتفاق كل الامة فيجب ان لا يعتبر مخالفة
من مات فيكون اتفاق الباقين اجماعا لانه اتفاق كل الامة واللازم باطل الجواب
ان عدم اعتبار مخالفة من مات مختلف فيه فاما من قال به فانه يمنع بطلان اللازم
ويلتزمه واما من لم يقل به فيمنع الملازمة ويفرق بان القول لا يموت بموت قائله

فقول المخالف المثبت قول بعض من وجب من الامة وهو محقق حتى الاجماع فلا ينعقد
مع مخالفته بخلاف ما نحن فيه اذا وجب فيه قول كل الامة حتى لم يوجب قول
مخالفه واذا انعقد فلا عبرة بما يحدث بعده سواء فيه قول العصيم وقول غيرهم
قال مسئله لا اجماع الا عن مستند لانه يستلزم الخطا لانه مستحيل عادة
قالوا لو كان عن دليل لم يكن له فايدة قلنا فايدته سقوط البحث وحرمة
المخالفة وايضا فانه يوجب ان يكون من غير دليل فلا فايدة له اقول لا يجوز
الاجماع الا عن مستند من دليل او امارة لان عدم المستند يستلزم الخطا فلو اجمع
لا عن مستند اجمع الامة على الخطا ولان اتفاق الكل لا لداع يستحيل عادة كالاجماع
على اكل طعام واحد قالوا لو كان عن مستند لاستغنى به عن الاجماع فلم يكن للاجماع
فايده الجواب اولا منع الملازمة اذ فايدته سقوط البحث وحرمة المخالفة وثانيها
انه يقتضي انه يجب ان يكون لا عن دليل وذلك مما لم يقل به احد قال مسئله يجوز ان يجمع
عن قياس ومنعت الظاهرية الجواز وبعضهم الوقوع لنا القطع بالجواز لغيره
والظاهر الوقوع كامامة ابي بكر وتحريم شحم الخنزير واراقة نحو الشيرج اقول
قد علمت وجوب مستند الاجماع فذلك المستند هل يجوز ان يكون قياسا
الصحيح جوازه ومنعه الظاهرية ومنعهم مع الجواز بعضهم جوازه ومنع الوقوع
لنا القطع بجوازه لانه لو فرض لم يلزم منه محال لذاته وذلك كغيره من الامارات
من خبر الواحد والمتواتر الظني الدلالة اذ لا مانع بعد الا كونه مظنونا والظاهر
الوقوع كامامة ابي بكر اجمع عليها قياسا على امامته في الصلوة فقال رضيك لامر
ديننا افلا نرضاك لامر دنيانا وكتحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه واراقة نحو
الشيرج اذا وقعت فيه فارة قياسا على السمن وكحد شارب الخمر وقد اتفقوا على
عليه السلام بالقياس حين قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى
فارى عليه حد المفترين وقال عبد الرحمن هذا حد واقل الحدود ثمانون قال
مسئله اذا اجمع على قولين واحدث قول ثالث منعه الاكثر كوطي البكر والمشتري
يمنع الرجوع فقيل مع الارش فالرد مجانا ثالث وكالجد مع الاخ قيل المال
كله وقيل المقاسمة فالحرمان ثالث وكالنية في الطهارات قيل تعتبر وقيل
في البعض فالتعميم بالنفي ثالث وكالفسخ بالعيوب الخمسة قيل يفسخ بها وقيل لا
فالفرق ثالث وكام مع زوج او زوجة واب قيل ثلث وقيل ثلث ما بقي
فالفرق ثالث والصحيح التفصيل ان كان الثالث يرفع ما اتفقا عليه فممنوع
كالبكر وكالجد وكالطهارات والا فجايز كفسخ النكاح ببعض وكالام فانه

توافق في كل صورة مذهبا الثالث الاول مخالف للاجماع فمنع بخلاف الثاني
لو قيل لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغايب وقيل يقتل ويصح لم يمتنع ان يقال
وعكسه باتفاق قالوا فصل ولم يفصل احد فهو مخالف الاجماع قلنا عدم
القول ليس قولا بعدمه والا امتنع القول فيما يحدث ونحوه مسئله
الذمي والغايب قالوا يستلزم تخطية كل فريق وهم كل الامة قلنا الممتنع تخطئة
كل الامة فيما اتفقوا عليه الاخر اختلفوا فهم دليل على انها اجتهادية قلنا
ما لم يعلم فيه ولو سلم فهو دليل فيما لم يعلم الاجماع ما يمنعه
قالوا لو كان لا نكر لما وقع وقد قال ابن سيرين في مسئله الام مع زوج واب
بقول ابن عباس وعكس اخر قلنا لانها كالعيوب الخمسة فلا مخالفة بالاجماع
اقول اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما ثم حدث من بعدهم قول
ثالث فقد منعه الاكثرون وجوزه الاقلون وله امثلة احدها ان وطي المشتري
البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل يجوز ان يردها مع ارش النقصان
وهو قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث ثانيها الجد مع الاخ قيل
يرث المال كله ويحجب الاخ وقيل يقاسم الاخ فالقول بحرمانه قول ثالث ثالثها
النية في الطهارات تيممها ووضوئها وغسلها قيل تعتبر في الكل وقيل في البعض
فالقول بانها لا تعتبر في شيء منها قول ثالث رابعها فسخ النكاح بالعيوب الخمسة
الجنون والجذام والعنة والرتق والقرن قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها
فالفرق وهو القول بانه يفسخ في البعض دون البعض قول ثالث خامسها ام مع
زوج او زوجة واب قيل لها الثلث من اصل المال في مسئلتي الزوج والزوجة
وقيل ثلث ما بقي فيهما فالفرق وهو القول بان لها الثلث في مسئلة وثلث الباقي
في مسئلة قول ثالث والصحيح عند المصنف التفصيل فقال ان كان الثالث يرفع
شيئا متفقا عليه فممنوع والا فلا فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا
وكمسئلة الجد للاتفاق على انه يرث وكالنية للاتفاق على انها تشترط في البعض
الجملة والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب ومسئلة الام لانه وافق في كل
مسئلة مذهبا اما ان الاول ممنوع فلانه اذ رفع مجمعا عليه فقد خالف الاجماع
فلم يجز واما ان الثاني غير ممنوع فلانه لا يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز ولو صح
مثال قوله انه لو قال بعضهم لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغايب وقال الاخرون
يقتل ويصح فلو جاء ثالث وقال يقتل ولا يصح او لا يقتل ويصح لم يكن ممتنعا بالاتفاق
لانه ما سلمنا ان خالف في واحد منهما بعضا ووافق الاخر بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل

فيما اتفق عليه المانعون مطلقا قالوا اولا اتفق الاولون على عدم التفصيل في العتق
ومسئلتي الام والجد فيحدث للقول الثالث بتفصيل فهو خالف الاجماع فلا يجوز قلنا الجواب
لا نسلم عدم اتفاقهم على عدم التفصيل لان عدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدم
التفصيل وانما يمتنع القول بما قالوا نفيه لا بما لم يقولوا بثبوته ولو امتنع لامتنع
القول في كل واقعة يتجدد اذ لم يقولوا فيها بحكم وتحقق ذلك في مسئلتي الزوج
والغائب قالوا ثانيا فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيه تخطئة كل الامة وهو
فالادلة السمعية تنفيها الجواب ان المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه لا فيما
لم يتفقوا عليه بان يخطئ كل بعض في مسئلة غير ما اخطا فيها الاخر ولا التخالف
الاخرى هي الغائب الجواب مطلقا قالوا اولا اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية
سوغ فيها العمل بما يؤدي اليه الاجتهاد فكيف يكون مانعا منه الجواب انما قلنا
فيه بالمنع هو ما اتفقوا على من يرفعه القول الثالث فكذلك لم يختلفوا فيه فلا
يكون اجتهاديا ولو سلم فهو دليل على جواز الاجتهاد ما لم يمنع اجماع مانع منه
كما لو اختلفوا ثم اجمعوا وقد تقدم قالوا ثانيا لو لم يكن جائزا لانكر لما وقع وقد وقع
ولم ينكر وذلك انه قال الصحابة للام ثلث ما بقي في المسئلتين وقال ابن عباس
ثلث الاصل واحدث ابن سيرين وغيره قولا ثالثا فقال ابن سيرين في مسئلة الزوج بقول ابن عباس
لها ثلث الاصل وفي مسئلة الزوجة بقول الصحابة لها ثلث الباقي وعكس تابعي اخر الحكم فيهما
ولم ينكر عليهما احد وكذلك في النقل الجواب ان ذلك من قسم الجائز لانه لم يرفع شيئا
فانه من قبيل الفسخ بالعيوب الخمسة مما لا مخالفة فيه للاجماع قال مسئلة يجوز
احداث دليل اخر وتاويل اخر عند الاكثر لنا لا مخالفة لهم فجاز وايضا لو لم يجز
لانكر ولم يزل المتاخرون يستخرجون الادلة والتاويلات قالوا انه غير سبيل المؤمنين
قلنا ما ولوه فيما اتفقوا الا لزم المنع في كل متجدد قالوا يامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر فلو كان منكرا لنهوا عنه اقول اذا استدل اهل العصر بدليل
او اولوا تاويلا فهل لمن بعدهم احداث دليل او تاويل اخر لم يقولوا به الاكثر
على انه جائز وهو المختار ومنعه الاقلون هذا اذا لم ينصوا على بطلانه
واما اذا نصوا فلا يجوز اتفاقا لنا اولا بالاجتهاد ولا مخالفة فيه للاجماع لان عدم
القول ليس قولا بالعدم فكان جائزا وايضا لو لم يكن جائزا لانكر لما وقع والتالي
باطل وذلك لان المتاخرين في كل عصر لم يزالوا يستخرجون الادلة والتاويلات المغايرة
لما تقدم شائعا ذائعا ولم ينكر عليهم والا لنقل بل يمتدحون به ويعدون ذلك
فضلا قالوا اولا قد اتبع غير سبيل المؤمنين لان سبيل المؤمنين ما يعملوا هذا

غيره ولا يجوز

فهي غيره فلا يجوز بالاية الجواب انه وان كان ظاهرا فيما ذكرتموه لكنه مأول
بان المراد اتبع غير ما اتفقوا عليه لا ما لم يتعرضوا له والا لزم المنع عن الحكم في
كل واقعة يتجدد وانه باطل بالضرورة والاتفاق وقد يعرف بان ما نحن فيه
سبيل لهم وان لا سبيل لهم هنا كذلك قالوا ثانيا قال الله تعالى يامرون بالمعروف
عام لانه مفرد محلى بالالف واللام فيامرون بكل معروف فلا يكون معروفا
الا لامروا به فلا يجوز المصير اليه الجواب المعارضة بقوله تعالى وينهون
عن المنكر فلو كان منكرا لنهوا عنه بعين ما ذكرتم في اللازم منتف قال اتفاق
العصر الثاني على احد قولي العصر الاول بعد ان استقر خلافهم قال الاصحاب
الاشعري واحمد والامام والغزالي ممتنع وقال بعض المجوزين حجة والحق
انه بعيد الا في القليل كالاختلاف في ام الولد وفي الصحيح ان عمر كان ينهى
عن المتعة قال البغوي ثم صار اجماعا الاشعري العادة تقضي بامتناعه واجيب
بمنع العادة وبالوقوع قالوا لو وقع لكان حجة فيتعارض الاجماعان لان استقرار
خلافهم دليل اجماعهم على تسويغ كل منها واجيب بمنع الاجماع الاول ولو سلم
فمشروط بانتفاء القاطع كما لو لم يستقر خلافهم المجوز وليس بحجة لو كان حجة
لتعارض الاجماعان وقد تقدم بجوازه قالوا لم يحصل الاتفاق واجيب بالالزام
اذا لم يستقر خلافهم قالوا لو كان حجة لكان موت الصحابي المخالف يوجب كون
قول الباقي كل الامة اجماعا واجيب بالالتزام والاكثر على خلافه فالاجود لو لم
يكن حجة لادى الى ان تجتمع الامة اجماعا على الخطأ والسمعي يأباه واجيب بالمنع
والماضي ظاهر الدخول يتحقق قوله بخلاف ما لم يات اقول اذا اختلف اهل
العصر الاول على قولين واتفق اهل العصر الثاني على احدهما بعد ما استقر
خلافهم وقال كل بمذهب فقد اختلف فيه فقال الاشعري واحمد والامام
والغزالي انه يمتنع حصوله وجوزه بعضهم ثم اختلف فيه فقال بعضهم
حجة وبعضهم ليس بحجة والحق انه بعيد الا في القليل من المسائل يعني انه
بعيد ولا يمتنع مثله وقد يقع قليلا اما بعده فلانه لا يكون الا عن جلي وبعد
غفلة المخالف عنه واما كونه وقع فكاختلاف الصحابة في بيع امهات الاولاد
ثم اجمع من بعدهم على المنع منه وفي الصحيح ان عمر كان ينهى عن المتعة اي متعة
العمرة الى الحج قال البغوي ثم صار اجماعا اي صار جوازه مجمعا عليه قال الاشعري
العادة تقضي بامتناع اتفاق على ما استقر فيه الخلاف اذ لا تزال احدى الطائفتين
تنصر على مذهبها الجواب منع قضاء العادة فيه قالوا لو امتنع لم يقع وقد

وقع المانعون لو وقع لكان حجة لتناول الأدلة له فيتعارض الإجماعان إجماع
هؤلاء على عدم تسويغ الآخر وإجماع الأولين على تسويغ كل منهما والأرجح عادة الجواب
لا نسلم الإجماع الأول أي اتفاق الأولين على تسويغ كل منهما إذ كل فرقة تجوز ما ذهبت إليه
وتنفي الآخر ولو سلم فربما أجمعوا على تسويغ كل منهما ما لم يوجد قاطع يمنع ذلك وقد وجد
القاطع قد هو الإجماع فلا تعارض وهذا كالإجماع على التسويغ قبل الاستقرار فيه في زمن الخلاف لجواز
الأخذ بكل واحد وما لم تتم يجري فيه تعيينه فما هو جواب لكم فهو جواب لنا ولهم أن يفرقوا
بأن ذلك التجويز ذهني بمعنى أنه يمكن أن يكون ما يجب به العمل هذا أو ذاك مع تجويز
أن يظهر بطلان أحدهما وهذا التجويز وجودي بمعنى أنه يجوز العمل بهما معا
والمجوزون لو وقعه المانعون لحجيته قالوا أولا لو كان حجة لتعارض الإجماعان
وقد تقدم تقريرا وجوابا قالوا ثانيا لم يحصل اتفاق الأمة لأن هذه في الأصحاب القائل
لا يموت بموت صاحبه فلا إجماع الجواب أنه معوض بما إذا لم يستقر خلافهم
فإنه يجري فيه وهو حجة اتفاقا وقد يجاب بأن ما لم يستقر عليه رأي فليس قولا
لأحد قالوا ثالثا لو كان حجة لكان موت بعض الصحابة المخالفين للباقين القائلين
بقول واحد يوجب ذلك أي إجماع الباقين حجة قد ذلك لأن الباقين كل الأمة الأحياء
في ذلك العصر وهو المعتبر إذ لا عبرة بالميت قد اللازم باطل اتفاقا الجواب الالتزام
لحقيقة اللازم وإن كان الأكثر على خلافه قد أما على رأي الأكثر فالجواب أن قول
الباقين قول من قد خولف في عصرهم بخلاف صورة النزاع قد المخالف الآخر وهو
القائل بحجيته قالوا لو لم يكن حجة لأدى إلى أن تجمع كل الأمة الأحياء في عصر على الخطأ
واللازم منتف للأدلة السمعية الجواب منع انتفاء اللازم لأن الأحياء ليسوا كل الأمة
ومن مضى من الأمة ظاهر الدخول في الأمة لأن له قولا محققا لا يموت بموته
فإن قلت لا قول لمن لم يقل بعد قلت العرف ظاهر فإن من لم يأت لا يوجد عرفا
ولا قول له فلا عبرة به قال مسألة اتفاق العصر عقيب الاختلاف إجماع وحجة وليس
ببعيد قد أما بعد استقراره فممتنع وقال بعض المجوزين حجة وكل من اشترط
انقراض العصر قال إجماع وهي كالتي قبلها إلا أن كونه حجة أظهر لأنه لا قول للعدم
على خلافه أقول إذا اختلف أهل العصر ثم اتفقوا هم بعينهم عقيب الاختلاف من
غير أن يستقر الخلاف فقيل إنه ممتنع قد قيل إنه جائز قد المجوزون قد اختلفوا
فقيل حجة وقيل ليس بحجة وكل من اعتبر في الإجماع انقراض العصر جوزه قد قال إنه
إجماع إذا انقرض عصرهم وهذه المسألة كالتي قبلها إلا أن كونه حجة
هاهنا أظهر منها قبلها لأن هاهنا لا قول لغيرهم مخالفا لهم وقولهم تقدم ظهور خطائه

فإجماع وحجة وأنه ليس ببعيد وأما بعد استقرار الخلاف

والرجوع عنه

والرجوع عنه لم يبق معتبرا فهو اتفاق كل الأمة بخلاف ما قبلها فإنه إذا اعتبر حياتهم
من الموتى فهم بعض الأمة قال مسألة إذا اختلفوا وجواز عدم علم الأمة بخبر أو دليل
راجح إذا عمل على وفقه الحق ليس إجماعا لأنهم لم يحكموا في واقعة إلا واتبعوا غير
سبيل المؤمنين أقول هل يجوز أن لا تعلم جميع العصر خبرا أو دليلا راجحا على حكم ما
أما إذا لم يعملوا على وفقه فلا لأنه إجماع على الخطأ أما إذا عملوا على وفقه مصيبين
في الحكم فقد اختلف في جوازه فقال المجوز ليس بإجماع على عدم علمه فيكون خطأ فإن
عدم العلم ليس بالعلم ثم وذلك كما لو لم يحكموا في واقعة فإنه لا يكون قولا بعدم الحكم فيها
وقال النافي للجواز الدليل الراجح هو سبيل المؤمنين وقد عملوا بغيره فقد اتبعوا غير
سبيل المؤمنين الجواب تأويله بما اتفقوا فيه كما تقدم وفي ما ليس هو سبيل المؤمنين
بل من شأنه أن يكون سبيلهم قال مسألة المختار امتناع ارتداد الأمة سمعا
لنا دليل السمع واعترض بأن الارتداد يخرجهم وندفعه بأنه يصدق بأن الأمة ارتدت
وهو أعظم الخطأ أقول يمتنع أن يرتد كل الأمة في عصر من الأعصار سمعا وإن جاز
عقلا وقال بعضهم يجوز لنا أدلة الإجماع السمعية لأنه إجماع على الضلالة والردة
ضلالة وأي ضلالة وقد اعترض عليه بأن الردة تخرجهم عن أن تتناولهم تلك الأدلة
لأنهم إذا ارتدوا لم يكونوا أمة الجواب أنه يصدق أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم
ارتدت قطعا قد هو أعظم الخطأ فيمتنع قال مسألة مثل قول الشافعي إن دية اليهودي
الثلث لا يصح التمسك بالإجماع فيه قالوا اشتمل الكامل والنصف عليه قلنا فأين نفي
الزيادة فإن أبدى مانع أو نفي شرط أو استصحاب فليس من الإجماع في شيء
أقول قد ظن بعضهم أن قول الشافعي دية اليهودي هو الثلث يصح التمسك فيه
بالإجماع لأن الأمة لا تخرج عن القائل بالكل وبالنصف وبالثلث فالكل قائلون بالثلث
وهو ليس بصحيح لأن قوله يشتمل على وجوب الثلث ونفي الزائد قد الإجماع لا يدل
على نفي الزائد بل على وجوب الثلث فقط وهو بعض المدعى فلا بد من نفي الزيادة
من دليل آخر فإن أبدى وجود مانع أو انتفاء شرط وعدم الأدلة فتستصحب الأصل
أو غير ذلك فليس من الإجماع في شيء فلم يكن إثباته بالإجماع وهو المدعى قال
مسألة يجب العمل بالإجماع بنقل الواحد وأنكره الغزالي لنا نقل الظني موجب
فالقطعي أولى وأيضا نحن نحكم بالظاهر قالوا إثبات أصل بالظاهر قلنا المتمسك
الأول قاطع والثاني مبني على اشتراط القطع قد المعترض مستظهر
من الجانبين أقول الإجماع المنقول بخبر الواحد هل يجب العمل به الحق أنه يجب وأنكره
الغزالي وبعض الحنفية لنا نقل الدليل الظني الدال على الحكم يجب العمل به قطعا فنقل

المطعي الى لا له اولى بان نعب العمل به ولنا ايضا انه عليه السلام قال نحن نحكم بالظاهر
ونتحل في ذلك لظهوره وافادته الظن وقد يمنع افادته الظن لبعد اطلاعه على اجماعهم وغيره
كما نعلنا عن احد قالوا على هذين الدليلين انهما من قبيل الظواهر لانه قياس على خبر وقد ادعم اسادا صل
كالعمل به وهو العمل بالاجماع المظنون ثبوته والاصل لا يثبت بالظواهر لوجوب القطع في الاصول
الجواب ان تمسكنا بالمسلك الاول فهو قاطع لانه اثبات بالطريق الاولى وانه قطعي وان تمسكنا بالثاني
فلا شك انه ظاهر فتنبني صحته على انه هل يشترط القطع في الاصول ام لا وعليه دليل عن
مشكله من الجانبين وسوى السند المستدل على عدم اشتراطه او على اشتراطه فالقول بعمر
لضعف الادلة وهذا معنى قوله والمعترض مستظهر من الجانبين قال مسئلة انكار حكم الاجماع
القطعي ثالثها المختار ان نحو العبادات الخمس يكفر اقول انكار حكم الاجماع الظني ليس بكفر اجماعا
واما القطعي ففيه مذاهب احدها كفر ثانيها ليس بكفر ثالثها هو المختار ان نحو العبادات الخمس مما
علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقا وانما الخلاف في غيره والحق انه لا يكفر هكذا افهم هذا
الموضع فانه مصرح به في المنتهى قال مسئلة التمسك بالاجماع فيما لا يتوقف صحته عليه صحيح كرؤية
البارئ ونفي الشريك ولعبد الجبار في الدنيوية قولان لنا دليل السمع اقول لا يصح التمسك بالاجماع
فيما يتوقف صحة الاجماع عليه كوجود البارئ وصحة الرسالة ودلالة المعجزة لانه دور واما غيره
فان كان دينيا صح خلافا للقاضي عبد الجبار من المعتزلة فان له فيه قولان وذلك كالارؤ
والوجوب لنا دليل السمع فانه عام لا يفرق بينهما قال ويشترك الكتاب والسنة والاجماع في السند
والمتن فالسند الاخبار عن طريق المتن والخبر قول مخصوص للصيغة والمعنى فقيل لا يحد لعسره وقيل
لانه ضروري من وجهين احدهما ان كل احد يعلم انه موجود فالمطلق اولى والاستدلال على
ان العلم ضروري لا ينافي كونه ضروريا بخلاف الاستدلال على حصوله ضرورة وثانيهما لو لم يكن تصوره لان
حصل ضرورة ولا يتصوره انه يتعذر تصوره والمعلوم ضرورة ثبوتها او نفيها وثبوتها غير تصورها
الثاني المعرفة بينه وبين غيره ضرورة وقد تقدم مثله قال القاضي والمعتزلة الخبر الكلام الذي يدخله
الصدق والكذب واعترض بانه يستلزم اجتماعهما وهو محال لا سيما في خبر الله اجاب القاضي بصحة
دخوله لغة ورد ان الصدق الموافق للخبر والكذب نقيضه فمعرفة به دور ولا جواب عنه
وقيل التصديق او التكذيب فيرد الدور وان الخبر بالحال واجيب بان المراد قبول احدهما واورد
قول ابي الحسين كلام يفيد بنفسه نسبة فالقيد بنفسه ليخرج نحو قائم لان ... غيره
كلام وهي غير نسبته مع الموضوع ورد عليه باب قم ونحوه فانه كلام يفيد بنفسه نسبة اما لان القيام
منسوب واما لان منسوب في الاولى الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ونعني بالخارج عن كلام
النفس ونحو طلبت القيام حكم بنسبة لها خارج بخلاف قم وسمي غير الخبر انشاء وتنبيها ومنه الامر والنهي
والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء اقول قد بحث عن الكتاب والسنة والاجماع باعتبار

ما يخص كل واحد من المسائل ثم ان الثلاثة تشترك في السند والمتن فالمتن ما تضمنه
الثلاثة من امر ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم ونحوها
والسند هو الاخبار عن طريق المتن من تواتر او احاد مقبول او مردود ولا
شك ان الطريق الحاكي مقدم طبعا فالخبر نوع مخصوص من القول ويقال
للصيغة وهي قسم من الكلام اللساني وللمعنى وهو قسم من الكلام النفساني
ثم اختلف في تحديده فقيل لا يحد لعسره وقد تقدم مثله في العلم وقيل لا يحد لانه ضروري
من وجهين احدهما ان كل واحد يعلم انه موجود وهذا خبر خاص واذا
كان الخبر المقيد ضروريا فالخبر المطلق الذي هو جزؤه اولى ان يكون ضروريا
وربما يقال الاستدلال على كونه ضروريا ينافي كونه ضروريا لان العلم الضروري
لا يقبل الاستدلال ويجاب عنه بان كون العلم ضروريا كيفية لحصوله لا
يقبل الاستدلال عليه والذي لا يقبله هو نفس الحصول الذي هو معروض
الضرورة فانه يمتنع ان يكون حاصلا بالضرورة والاستدلال لا ينافيه
والجواب انه لا يلزم من حصول امر تصوره اذ قد يحصل ولا يتصور وقد
يتقدم تصوره حصوله فيتصور وهو غير حاصل فاذا ثبت التغاير فمقول العلوم
ضرورة نسبة الوجود اليه اثباتا وهو غير تصور النسبة التي هي ماهية الخبر
فلا يلزم ان يكون ماهية الخبر ضرورية وثانيهما المعرفة بين الخبر وغيره
من الطلب باقسامه ونحوه ضرورة ولذلك يورد كل في موضعه ويجاب
عن كل بما يستحقه ولولا العلم الضروري لما كان كذلك والجواب قد يعلم وهو
ان التمييز حصول النسبة لا تصورها فلا يلزم كون الحصول ضروريا وجود التصور
فهذا احتمال صحيح وان كان ظاهر كلامه يوهم انه ظن انه قد اورد هذا السؤال
في العلم واجاب عنه كما فصلناه والمنتهى واما القائلون بتحديده فقد
اختلفوا فيه فقال القاضي والمعتزلة الكلام الذي يدخله الصدق والكذب
واعترض عليه بان الواو للجمع محال

فلزم الصدق والكذب معًا فيه وذلك محال ويلزم ان لا يوجد خبر واينا فرد م
كلام الله تعالى سوا اريد الاجماع او التنزيل لاحتمال لانه لا يحتمل الكذب واجاب
القاضي بان المراد جواز له لغة اي لو قيل فيه صدق او كذب لم يخطا لغة وكل خبر كذلك
وان امتنع صدق البعض او كذبه عقلا وانت خبير بذلك لكن يرد عليه ان الصدق
لغة الخبر الموافق للحقيقة والكذب خلافه وهو الخبر المخالف للحقيقة فمبنا معرفتهما
اهل اللغة فهما لا يعرفان الا بالخبر فتعريف الخبر بهما دور وارتضاه المصنف وقال
لا جواب عنه وله ان يمنع انهما لا يعرفان الا به بل بالاعلام وربما او بهما المطابق نفسه
لمتعلقه وعدمه فهما مما ذكره في تعريفهما لا يتصور ويمكن في كل خاصة اللهم الا ان يقصد
الرسم حينئذ فيوصف لذلك وانت لكن افاد هو رد الفاضل ويرد على الدور صحتهما
لغة ما مر وقد عدل بعضهم عن هذا الى يحتمل الصدق والكذب فقال يحتمل الصدق
والتكذيب هربا من ذلك ولا يسعه ان يرد عليه انهما الحكم بالصدق والكذب فهما
فعل الانسان ومنع الدايرة قيل بان الحكم الاخبار فدار الدور فيه بنفسه ويرد سؤال اخر
وهو ان الحد للايضاح وهو ينافي او فانها للترديد وانه يوجب الابهام والجواب
ان المراد بان ليس هو ان احدهما واقع ولا يحتمله فبالى الابهام بل يحتمل له لا احدهما
فانهما وقع فهو الخبر ولا ابهام فيه واقرب الحد ودخل الى الحسن كلام تعيين م
سند نسبة قال واما قال ينفسه يخرج نحو قايم فانه كلام عنده فانه جز الكلام
بانه المنتظم من الحروف المميزة المواضع عليها وهو يشمل الكلمة وغيرها وهو اعلم م
وصارب وعالم ونحوه مما تناول له نسبة ولكن لا ينفسه بل مع موضوعها ويرد
عليه باب قم ونحوه من اقسام الطلب فانه كلام بالاصطلاحات كلها ويعتبر
وبنفسه نسبة من غير حاجة لانها جملة تامة تفيد نسبة باعتبارين
اما لان القيام منسوب الى زيد لان المطلوب هو القيام المنسوب الى

لا لمطلق القيام ضرورة واما لان الطلب منسوب الى القايل الا انه يدل على طلب
منسوب اليه دون مطلق الطلب ولا بد للحسن ان يقول اردت بافادة النسبة
ان يعلم منه وقوع نسبة ويقصد ان يكون هو مدلوله الذي وضع له لا ان يلزم
عقلا وقد صرح بالتائب في المعتمد فخرج نحو قم اما باعتبار نسبة القيام الى المخاطب
فانه لم يعلم منه وقوعها واما باعتبار نسبة الطلب الى القايل فلانه عقلي
ومن اجزاء الطلب ثم ذكر ان الاولى في حده ان يقال هو الكلام المحكوم فيه
بنسبة خارجية ونعني بالخارج ما هو خارج عن الكلام النفسي المدلول
عليه بذلك اللفظ فلا يرد قم لان مدلوله الطلب نفسه وهو المعنى
القايم بالنفس من غير ان يشعر بان له تعلقا واقعا في الخارج وهذا الحد
طلبت القيام لانه يدل على الحكم بنسبة الطلب الى المتكلم وله مطابق
خارجي وهو قيام الطلب بالمتكلم وغير الخبر ما لا يشعر بان لمدلوله متعلقا
خارجيا ويسميه المص تنبيها وانشا ويندرج فيه الامر والنهي والتمني
والعرض والترجي والقسم والاستفهام والندا والمتقدمون يقسمونه
الى ما دل على الطلب لذاته اما للفهم وهو الاستفهام واما لغيره وهو
الامر والنهي والى غيره ويخصون التسمية بالانشا بالاخير منهما ويعدون
منه التمني والترجي والقسم والندا وبعضهم يعد التمني والندا من الطلب
والتحقيقة مكان غير هذا قال والصحيح ان نحو بعت واشتريت وطلقت
التي يقصد بها الوقوع انشا لانه لا خارج لها ولانها لا تقبل صدقا ولا كذبا
ولانها لو كان خبرا لكان ماضيا ولم يقبل التعليق ولانا نقطع بالفرق
بينهما وبين ذلك لو قال للرجعية طلقتك سبيل اقول بعد ذكر الاخبار م
والانشا فيهما اختلف في كونه انشا او اخبارا وهي صيغ العقود نحو بعت
واشتريت وطلقت واعتقت ولا شك انها في اللغة اخبار وفي الشرع
تستعمل اخبارا واما النزاع فيها اذا قصد بها حدوث الحكم وقد اختلف
فيها والصحيح انها انشا الصدق حد الانشا عليها وهو انها لا تدل على الحكم
بنسبة خارجية فان بعت لا يدل على بيع اخر غير البيع الذي يقع به وايضا
فلا يوجد فيها خاصة الاخبار وهو احتمال الصدق والكذب اذ لو حكم عليه
باحدهما كان خطا قطعا وايضا لو كان خبرا لكان ماضيا واللازم منتف اما
الملازمة فلو صح الصيغة لما من غير وجه معنى عليه ولانه لو كان
مستقبلا لم يقع كما لو صرح به واما انتفا اللازم فلانه لو كان ماضيا لم يقبل

التعليق لانه يوقف امر على امر ق انما ينصور فيما لم يقع بعد لكنه يقبله اجماعا وايضا فانا نقطع بالفرق بين هذا وبينه انشا ولذلك لو قال لعبده او وجته التي هي عبده طلقتك يتخل فان اراد الاخبار لم يقع طلاق فان الطلاق انشا وقع قوله الكرام احترازا عن البائنة فانه لا يقع وان اراد الانشا لعدم قبول المحل له فلا يكون لكلامه فائده واعلم ان الذي قال انه اخبار لم يقل انه اخبار عن خارج بل اخبار عما في الذهن وهو الموجب وبعد ذلك فارجع النظر في الوجوه التي استدل بها هل يثبت المتنازع فيه قال الخبر صدق وكذب لان الحكم اما مطابق للخارج او لا

الجاحظ اما مطابق مع الاعتقاد ونفيه او لا مطابق مع الاعتقاد ونفيه فالثاني فيهما ليس بصدق ولا كذب لقوله افترى على الله كذبا ام به جنة والمراد الحصر فلا يكون صدقا لانهم لا يعتقدونه واجيب بان المعنى افترى ام لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون لا افترا له او قصد ام لم يقصد فالمجنون قالوا قالت عائشة ما كذب ولكنه وهم واجيب ما كذب عمدا وقيل ان كان معتقدا فصدق والا فكذب لقوله ان المنافقين لكاذبون واجيب لكاذبون في شهادتهم وهي لفظية اقول الخبر ينقسم الى صدق وكذب لان الحكم اما مطابق للخارج او لا فالاول الصدق والثاني الكذب وقال الجاحظ الخبر اما مطابق للخارج او لا مطابق والمطابق اما مع اعتقاد انه مطابق او لا والا مطابق اما مع اعتقاد انه لا مطابق او لا فالثاني فيهما وهو ما ليس مع الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب وفيهما واسطه واحتج بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وجه الاستدلال ان المراد الحصر فيهما اي في كونه افترى او كلام مجنون فعلى تقدير كونه كلام مجنون لا يكون صدقا لانهم لا يعتقدون كونه صدقا فلا قد صرحوا بنفي الكذب عنه لكونه قسيمه فما ذاك الا لان المجنون غير قاصد فلا اعتقاد والجواب ان المراد افترى ام لم يفتر فيكون مجنونا لا افترى له فالكاذب من غير قصد لا يكون مجنونا او المراد اقصد فيكون كاذبا او لم يقصد فلا يكون خبرا فالحاصل ان لا يكون الافترى اخص من الكذب ومقابله فقد يكون كذبا وان سلم فقد لا يكون خبرا قالوا قالت عائشة ما كذب ولكنه وهم فقد اثبت الوهم وهو ما ليس عن اعتقاد وان خالف الواقع ليس بكذب والجواب انه حمل على انه ما كذب عمدا اطلقت عاما واريد به خاصا وذلك شايع وقال قوم ان كان الخبر المخبر معتقدا للمخبر به فصدق والا فكذب ولا عبره فيهما بمطابقة الواقع وعدمها واحتجوا بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون كذبهم في قولهم انك لرسول الله مع مطابقته

المخارج لانه لم يطابق اعتقادهم والجواب لا نسلم انه كذبهم في ذلك بل في شهادتهم اما لاشعارها عرفا بالعلم لان من قال اشهد بكذا افهم انه اخبر به عن علم وان كان الشهادة مجرده عن العلم والزور وتقييد بها الغيه ولا لانهم زعموا ان شهادتهم لذلك مستمر غيبه وحضورا وفيه وجوه اخر نساها في علم المعاني والبحث النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال خلافه حكمنا بكذبه وهذه مسئله لفظيه لا تجدي الاطناب فيها كثير نفع قال

وينقسم الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم واحد منهما فالاول ضروري بنفسه كالمتواتر وبغيره كالموافق للضروري ونظري كخبر الله تعالى ورسوله والاجماع والموافق للنظري والثاني المخالف لما علم صدقه والثالث قد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كالكذاب وقد يشك كالمجهول ومن قال كل خبر لم يعلم صدقه فكذب قطعا لانه لو كان صدقا لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرساله فاسد للزومه في النقيض ولزوم كفر كل مسلم ولما كان مدعي الرساله للعادة اقول الخبر باعتبار اخر ينقسم الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فهذه ثلثة اقسام القسم الاول وهو ما يعلم صدقه فصدقه اما ضروري او نظري والضروري اما ضروري بنفسه اي نفس الخبر فانه هو الذي يفيد العلم الضروري بمضمونه وهو المتواتر واما ضروري بغيره اي يستفيد العلم الضروري بمضمونه من غير الخبر وهو الموافق للعلم الضروري نحو الواحد نصف الاثنين والنظري مثل خبر الله تعالى وخبر رسوله وخبر اهل الاجماع والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات فان ذلك كله قد علم وقوع مضمونه بالنظر القسم الثاني وهو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فقد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الواحد الكذوب وقد لا يظن صدقه ولا كذبه كخبر المجهول الحال وقد خالف في هذا القسم بعض الظاهريه فقال كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعا لانه لو كان صدقا لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرساله فانه اذا كان صادقا دل عليه بالمعجزه وهذا فاسد لجريان مثله في نقيض ما اخبر به اخر فيلزم اجتماع النقيضين ويعلم بالضروره وقوع الخبر بهما وايضا فانه يلزم العلم بكذب كل شاهد اذ لا يعلم صدقه بدليل يفيد العلم بكذب كل مسلم في دعوى اسلامه اذ لا دليل على ما في باطنه وذلك باطل بالاجماع والضروره واما القياس على خبر مدعي الرساله فلا يصح لانه انما يكذب لعدم العلم بصدقه بل للعلم بكذبه لانه يخالف العادة وان العادة تقضي فيما

خالفهما ان يصدق بالمعجزة. قال: وينقسم الى متواتر وآحاد فالمتواتر خبر جماعة مفيد
بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه ليخرج ما علم صدقه فهم فيه بالقرائن الزائدة على
ما لا ينفك عنه عادة وغيرها وخالف السمنية في افادة المتواتر وهو بهت فانا نجد العلم
ضرورة بالبلاد النائية والامم الخالية والانبياء والخلفاء بمجرد الاخبار وما يورد به
من ان الكل طعام واحد وان الجملة مركبة من الواحد ويؤدي الى تناقض المعلومين
والى تصديق اليهود والنصارى ولا نبي بعدي وبانا نفرق بين الضروري وبينه
ضرورة وبان الضروري يستلزم الوفاق مردود. اقول الخبر ينقسم باعتبار آخر
الى متواتر وآحاد والتواتر في اللغة تتابع امور واحدا بعد واحد بفترة من الوتر
ومنه ثم ارسلنا رسلنا تترى وفي الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه العلم
بصدقه وقيل بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقه فهم لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن
الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة فان من القرائن ما يلزم الخبر من احوال
في الخبر والمخبر والمخبر عنه والمخبر له لكن يتفاوت عدد التواتر فيها ما يزيد
على ذلك من الامور المنفصلة واما بغير القرائن كالعلم بخبره ضرورة او نظرا
ثم اتفق العقلاء ان خبر التواتر بشرائطه يفيد العلم بصدقه وخالفت السمنية
في ذلك وكذا البراهمة وانه بهت اي مكابرة فانا نجد من انفسنا العلم الضروري
بالبلاد النائية كمكة ومصر والامم الخالية كالصحابة والانبياء والخلفاء كما نجد
العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذاك الا بالاخبار قطعا
وقد اورد عليه تشكيك منها انه كاجتماع الخلق الجم الكثير على اكل طعام
واحد فانه ممتنع عادة ومنها انه يجوز الكذب على كل واحد فيجوز على
الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الآخرين قطعا ولانها مركبة منها بل نفس
الآحاد فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع قطعا ومنها ان يجوز لحصول
العلم ومنها ان العلم لو حصل به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير
بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها انه يلزم تصديق اليهود
والنصارى فيما ينقلونه عن موسى او عيسى صلوات الله عليهما انه قال لا
نبي بعدي وهو ينافي نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فيكون باطلا
ومنها انه لو حصل به علم ضروري لما فرقنا بين ما مثلنا به وبين العلم بالضرورة
واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وقولنا الواحد
نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري
يستلزم الوفاق فيه وهو منتف في المتواتر لمخالفتنا الكل مردود اما اجمالا

فلانه تشكيك في الضروري فهو كشبه السوفسطائية لا يستحق الجواب واما
تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد علم وهو عدم العرف ووجود الداعي بخلاف اكل
الطعام وبالجملة وجود العادة هنا وعدمها ثمة ظاهر وعن الثاني انه قد يخالف
حكم الجملة حكم الآحاد فان الواحد جزء العشرة بخلاف العشرة والعسكر مؤلف
من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد بخلاف كل شخص على انفراده وعن الثالث
ان تواتر النقيضين ممتنع عادة وعن الرابع ان نقل اليهود والنصارى لو حصل بشرائط
التواتر لحصل العلم وانما لم يحصل العلم لعدم شرائطه وعن الخامس ان الفرق
انه نوع من الضروري وغيره من المحسوسات او البديهي نوع آخر فقد يختلفان
لا لاحتمال النقيضين بل بالشرعية وغيرها وعن السادس ان الضروري لا يستلزم
الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة والا ورد عليكم
خلاف السوفسطائية. قال: فالجمهور على انه ضروري والكعبي والبصري
نظري وتوقف الآمدي لنا لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين ولساغ
الخلاف فيه عقلا ابو الحسين لو كان ضروريا لما افتقر ولا يحصل الا بعد
علم انه من المحسوسات وانهم عدد لا يجمعهم التواطؤ وما كان كذلك فليس بكذب
فيلزم النقيض واجيب بالمنع بل اذا علم انهم عدد حصل العلم لا انه مفتقر الى سبق علم ذلك
والعلم بالصدق ضروري وصورة الترتيب ممكنة في كل ضروري قالوا لو كان
ضروريا لعلم انه ضروري ضرورة قلنا معارض بمثله ولا يلزم من الشعور
بالعلم ضرورة الشعور بصفته. اقول اذا قد عرفت ان التواتر يفيد العلم
فقد اختلف في العلم الحاصل به اضروري هو ام نظري فالجمهور على انه
ضروري قال الكعبي وابو الحسين البصري انه نظري وميل الغزالي الى انه
قسم ثالث وتوقف المرتضى والآمدي لنا انه لو كان نظريا لافتقر الى توسط
المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم قطعا علمنا بما ذكرنا من المتواترات
مع انتفاء ذلك وايضا لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه ولو ادعى ذلك مدع
لم يكن بهتانا ومكابرة كغيره من النظريات واللازم منتف احتج ابو الحسين
بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين واللازم باطل لان
العلم لا يحصل الا بعد العلم بان المخبر عنه محسوس فلا يشتبه وان المخبر
جماعة لا داعي لهم الى الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض
وهو كونه صدقا والجواب منع احتياجه الى سبق العلم بذلك وحاصله
ان العلم بالصدق ضروري يحصل بالعادة لا بالمقدمتين فاستغني عن

عن الترتيب ولا ينافيه صورة الترتيب فان وجوده لا يوجب الاحتياج اليه فانها
ممكنة في كل ضروري لانك اذا قلت الاربعة زوج فلك ان تقول لانه منقسم بمتساويين
وكل منقسم بمتساويين زوج واذا قلت الكل اعظم من الجزء فلك ان تقول لان الكل فيه
جزء اخر غير هذا وكل ما هو كذلك فهو اعظم فهذه حجة ابي الحسين والمنكرون عن
احدهما قالوا لو كان ضروريا لعلم بالضرورة انه ضروري كغيره من الضروريات
لان حصول العلم ولا يشعر به وبانه كيف حصل محال والجواب المعارضة والحل
اما المعارضة فمثلها وهو انه لو كان نظريا لعلم كونه نظريا بالضرورة كغيره من
النظريات واما الحل فان كون العلم ضروريا ونظريا صفتان للعلم ولا يلزم
من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته من كونه ضروريا او نظريا
قال وشرط المتواتر تعدد المخبرين تعددا يمتنع الاتفاق والتواطؤ مستندين
الى الحس مستوين في الطرفين والوسط وعالمين غير محتاج اليه لانه ان اريد
الجميع فباطل وان اريد البعض فلازم مما قيل وضابط العلم بحصولها حصول العلم
لا ان ضابط حصول العلم سبق العلم بها اقول قد ذكر في التواتر شروط صحيحة
وشروط فاسدة اما الشروط الصحيحة فثلثة كلها في المخبرين احدها تعددهم
تعددا بالغا في الكثرة الى ان يمتنع الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة
ثانيها كونهم مستندين لذلك الخبر الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا
ثالثها استواء الطرفين والوسط اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول
والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر وقد شرط قوم فيه شرطا
رابعا وهو كونهم عالمين بالمخبر عنه وهو غير محتاج اليه لانه ان اريد علم الكل
به فباطل لانه يصح ان يكون بعض المخبرين مقلدا فيه او ظانا او مجازفا وان اريد
وجوب علم البعض فهو لازم مما ذكرناه من القيود الثلثة عادة لانها اذا اجتمعت
الا والبعض عالم قطعا واما كيف نعلم حصول هذه الشرائط فمن زعم انه
نظري يشترط تقدم العلم بذلك كله واما نحن فالضابط عندنا حصول العلم
بعقيبه فاذا علم ذلك عادة علم وجود الشرائط لان الضابط في حصول
العلم سبق العلم بها كما يقول به من يرى انه نظري قال وقطع القاضي بقصور الاربعة
وتردد في الخمسة وقيل اثنى عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون
والصحيح يختلف وضابطه ما حصل العلم عنده لانا نقطع بالعلم من غير علم بعدد
مخصوص لا متقدما ولا متاخرا ويختلف باختلاف قرائن التعريف واحوال المخبرين
والاطلاع عليها وادراك المستمعين لها والوقائع اقول قد اختلف في اقل عدد

التواتر فقيل خمسة والقاضي يجزم بانه لا يحصل بخبر الاربعة والا لحصل بقول
شهود الزنا فلم يحتج الى التزكية وتردد في الخمسة ويرد عليه ان وجوب التزكية
مشترك الا ان يقول قد يفيد العلم فلا يجب التزكية وقد لا يفيد فيعلم كذب
واحد فالتزكية ليعلم عدالة الاربعة وقد يفرق بين الخبر والشهادة كيف وقد اجمع
والاجتماع في الشهادة دون الخبر مظنة التواطؤ وقيل اثنى عشر عدد نقباء موسى
عليه السلام لانهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم وقيل عشرون قال الله تعالى ان يكن
منكم عشرون صابرون وذلك ليفيد خبرهم العلم باسلامهم وقيل اربعون
عدد اهل الجمعة وقيل سبعون لاختيار موسى لهم للعلم بخبرهم وهم اذا
رجعوا فاخبروا قومهم وقيل غير منحصر في عدد مخصوص بل يختلف وضابطه ما
حصل العلم عنده وهو المختار لانا نقطع بحصول العلم فيما ذكرنا من التواتر
من غير علم بعدد مخصوص لا متقدما ولا متاخرا اي لا قبل حصول العلم كما
يقتضيه راي من يقول انه نظري ولا بعده على التساوي ولا سبيل الى العلم به عادة
لانه بتوالي الاعتقاد يتدرج خفي والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك
ونقطع ايضا انه يختلف بالقرائن التي تتفق في التعريف عن زيادة على
المحتاج اليها وذلك عادة من الجزم وتفرس امارات الصدق وباختلاف اطلاع
المخبرين على مثلها عادة كتخايل الملك باحواله الباطنة وباختلاف ادراك
المستمعين وفطنتهم وباختلاف الوقائع وتفاوت كل واحد منها
يوجب العلم بخبر عدد اكثر او اقل لا يمكن ضبطه فكيف اذا تركبت الاسباب
قال وشرط قوم الاسلام والعدالة لاخبار النصارى بقتل المسيح وجوابه
الاختلال في الاصل والوسط وشرط قوم ان لا يحويهم بلد وقوم اختلاف
النسب والدين والوطن والشيعة المعصوم دفعا للكذب واليهود اهل
الذلة فيهم دفعا للتواطؤ وهو فاسد اقول ما ذكرناه من الشروط المتفق
عليها في التواتر واما المختلف فيها فقال قوم يشترط الاسلام والعدالة
كما في الشهادة والا لافاد اخبار النصارى بقتل المسيح العلم به وانه
باطل والجواب منع حصول شرائط التواتر لاختلال في الاصل والوسط
اي قصور الناقلين الساقطين عن عدد التواتر ولذلك نعلم ان اهل
قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم به وقال قوم يشترط الا
يحويهم بلد ليمتنع التواطؤ وقال قوم يشترط الاختلاف في النسب والدين
والوطن وقالت الشيعة يشترط ان يكون فيهم المعصوم والا لم يمتنع الكذب

وقالت اليهود يشترط أن يكون فيهم أهل الذلة فإنه يمتنع تواطؤهم عادة للخوف بخلاف أهل العزة فإنهم لا يخافون ولا كذلك فاسد للعلم بحصول العلم بدون ذلك

قال: وقول القاضي وأبي الحسين كل عدد أفاد خبرهم علماً بواقعة لشخص فمثله يفيد لغيرها الشخص صحيح بشرط أن يتساويا من كل وجه وذلك بعيد عادة

أقول قال القاضي أبو بكر وأبو الحسين البصري كل خبر أفاد علماً بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر وهذا صحيح بشرط تساوي الخبرين والواقعة والمخبر من كل وجه لما علمت من تفاوت إفادته للعلم بتفاوتها وذلك بعيد جداً لتفاوتها عادة

قال: مسألة إذا اختلف المتواتر في الوقائع فالمعلوم ما اتفقوا عليه بالتضمن والالتزام كوقائع حاتم وعلي

أقول إذا كثرت الأخبار في الوقائع واختلف فيها لكن كل واحد يشتمل على معنى مشترك بينها بجهة التضمن أو الالتزام حصل العلم بالقدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقائع حاتم فيما يحكى من عطاياه من فرس وإبل وعين وثوب فإنها تتضمن جوده فيعلم وإن لم يعلم شيء من تلك القضايا بعينه وكوقائع علي كرم الله وجهه في الحروب من أنه هزم في خيبر كذا وفعل في أحد كذا إلى غير ذلك فإنه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وإن كان شيء من تلك الجزئيات لم يبلغ درجة القطع واعلم أن الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات وهو متواتر لأن كل واحد تضمن قطعاً بالعادة

قال: خبر الواحد ما لم ينته إلى التواتر وقيل ما أفاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلاثة

أقول فرغ من الخبر المتواتر فشرع في قسيمه وهو خبر الواحد وذلك ما لم ينته إلى حد التواتر كثرت رواته أو قلت وقيل هو خبر أفاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن وأما الثاني إذ لا عبرة به فلا يرد ومن الخبر قسم يسمى المستفيض وهو ما زاد نقلته على الثلاثة

قال: مسألة قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل بالقرائن لغير النظام وقيل وبغير قرينة قال أحمد ويطرد والأكثر لا بقرينة ولا بغيرها لنا لو حصل بغير قرينة لكان عادياً فيطرد ولأدى إلى تناقض المعلومين ولوجب تخطئة المخالف وأما حصوله بقرينة فلو أخبر ملك بموت ولد له مشرف مع صراخ وجنازة وانتهاك حريم ونحوه لقطعنا بصحته بأنه حصل بالقرائن ورد بأنه لولا الخبر لجوزنا موت آخر قالوا إذا لم تكن بإياه قلنا إنما الأول لأنه مطرد في مثله

والسمع ثانياً لأنه مستحيل حصول مثله في النقيض وانتفى الثالث لأنا قاطعون بتخطئة المخالف لو وقع قالوا قال ولا تتبعوا إن يتبعون إلا الظن فنهى وذم فدل أنه ممنوع وأجيب بأن المتبع الإجماع وبأنه فيما المطلوب فيه العلم من الدين

أقول قد اختلف في خبر الواحد العدل هل يفيد العلم أولاً والمختار أنه يفيد العلم بانضمام القرائن وعنى بها الزيادة على ما لا ينفك التعريف عنه عادة وقال قوم ويحصل العلم به بغير قرينة أيضاً ثم اختلفوا فقال أحمد في قول يحصل العلم به بلا قرينة ويطرد أي كلما حصل خبر الواحد حصل العلم به وقال قوم لا يطرد أي قد يحصل العلم به لكن ليس كلما حصل حصل العلم به وقال الأكثرون لا يحصل العلم لا بقرينة ولا بغير قرينة فههنا مقامان أحدهما أنه لا يحصل العلم بغير قرينة لنا فيه لو حصل العلم بلا قرينة لكان عادياً إذ لا علة عندنا ولا ترتب إلا بإجراء الله عادته بخلق شيء عقيب شيء ولو كان عادياً لاطرد كخبر المتواتر واللازم بين ولنا أيضاً لو حصل العلم به لأدى إلى تناقض المعلومين إذا أخبر عدلان بأمرين متناقضين فإن ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لأن المعلومين واقعان في الواقع وإلا لكان العلم جهلاً فيلزم اجتماع النقيضين ولنا أيضاً لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من خالفه بالاجتهاد وهو خلاف الإجماع الثاني يحصل العلم به بالقرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة دون موت مثله وكذلك الملك والأكابر مثله فإنا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من أنفسنا وجداناً ضرورياً لا يتطرق إليه الشك واعترض عليه بأن العلم فيه لا يحصل بالخبر بل بالقرائن كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها والجواب أنه حصل بالخبر بضميمة القرائن إذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر واعلم أن العدالة ليست شرطاً في إفادة مثله للعلم على ما لا يخفى فقوله بخبر الواحد العدل إنما ذكره لأن سائر المذاهب المذكورة مقيدة به فإن أحمد لم يقل إن خبر غير العدل يفيد العلم مطرداً المخالفون أيضاً فرقتان فرقة تنكر إفادته للعلم مع القرينة وفرقة تقول بإفادته بلا قرينة أما المنكرون مطلقاً فقالوا الوجوه الدالة على امتناع إفادته للعلم بلا قرينة تأتي في كونه مفيداً له بقرينة للزوم الاطراد وتناقض المعلومين والقطع بتخطئة مخالفه والجواب أنها لا تأتي في الخبر مع القرائن أما لزوم الاطراد فلأنه ملتزم في مثله فإنه لا يخلو عن العلم وأما تناقض المعلومين فلأن ذلك إذا حصل في قضية امتنع أن يحصل مثله في نقيضها

عادة وأما تخطئة المخالف قطعاً فلأنه ملتزم ولو وقع لم نجز مخالفته بالاجتهاد إلا أنه
لم يقع في الشرعيات وأما القائلون بإفادته مطلقاً فقالوا يجب العمل به إجماعاً ولولا
أنه مفيد للعلم عن مقتصر على الظن لما وجب العلم به بل لم يجز لقوله ولا تقف ما ليس لك
به علم والنهي للتحريم وقال إن يتبعون إلا الظن في معرض الذم فدل على تحريمه
والجواب من وجهين أحدهما أنه إنما المتبع الإجماع على وجوب العمل بالظواهر
وأنه قاطع وثانيهما أن ظاهرهما في العموم مأول بتخصيصه بما المطلوب فيه
العلم من أصول الدين لا ما يطلب فيه العمل من أحكام الشرع قال مسألة إذا
أخبر واحد بحضرته صلى الله عليه وآله وسلم لم يدل على صدقه قطعاً لاحتمال أنه ما سمعه أو ما فهمه أو كان بينه أو رأى تأخيره أو ما علمه أو صغيره
أقول إذا أخبر واحد عن شيء بحضرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم ينكره عليه
لم يدل على صدق المخبر دلالة قاطعة وإن كان الظاهر صدقه لنا أنه لا يتعين السكوت
للرضى به لتطرق الاحتمال أنه ما سمعه أو ما فهمه أو كان بينه وعلم أنه لا يعبأ
بإنكاره أو ما علمه نفياً وإثباتاً لكونه دنيوياً أو رأى تأخيره إلى وقت الحاجة إلى بيانه
فيستقر بعدم الحجة فتركه للإنكار صغيرة وهي جائزة على الأنبياء إن ثبت قال
مسألة إذا أخبر واحد بحضرة خلق كثير ولم يكذبوه وعلم أنه لو كان كذباً لعلموه
ولا حامل على السكوت فهو صادق قطعاً للعادة أقول إذا أخبر واحد بحضور
خلق كثير ولم يكذبوه فإن كان مما يحتمل أن لا يعلموه مثل خبر غريب لا يقف عليه إلا الأفراد
لم يدل على صدقه أصلاً وإن كان مما لو كان لعلموه فإن كان مما يجوز أن يكون لهم
حامل على السكوت من خوف أو غيره لم يدل أيضاً وإن علم أنه لا حامل لهم عليه
فهو يدل على صدقه قطعاً لنا أن سكوتهم وعدم تكذيبهم مع علمهم بالكذب في مثله
ممتنع عادة لا يتفق لعلمهم ما علموا أو علمه بعضهم أو جميعهم وسكتوا إلا بأمر ذلك
معلوم الانتفاء بالعادة قال مسألة إذا انفرد واحد فيما تتوفر الدواعي على نقله
وقد شاركه فيه خلق كثير كما لو انفرد واحد بقتل خطيب على المنبر في مدينة
فهو كاذب قطعاً خلافاً للشيعة لنا العلم عادة ولذلك يقطع بكذب من ادعى
أن القرآن عورض قالوا الحوامل المقدرة كثيرة ولذلك لم ينقل النصارى كلام
المسيح في المهد ونقل انشقاق القمر وتسبيح الحصا وحنين الجذع وتسليم
الغزالة وإفراد الإقامة وإفراد الحج وترك البسملة آحاداً قلنا أجيب بأن كلام
عيسى عليه السلام إن كان بحضرة خلق كثير فقد نقل قطعاً وكذلك غيره مما
ذكروا واستغنى عن الاستمرار بالقرآن الذي هو أشهرها وأما الفرع

فليس من ذلك وإن سلم فاستغنى بتكرره مستمراً أو كان الأمران سائغين
أقول إذا انفرد الواحد بالخبر عن شيء تتوفر الدواعي على نقل مثله وقد شاركه فيما
ادعاه سبباً للعلم خلق كثير كما لو انفرد واحد بالإخبار عن قتل خطيب على المنبر
يوم الجمعة بمشهد من أهل المدينة فهو كاذب قطعاً خلافاً للشيعة لنا أنا نجد
من أنفسنا العلم بكذبه قطعاً ولولا أن هذا الأصل مركوز في العقول لما قطعنا
بكذب من ادعى أن القرآن قد عورض لكنه لم ينقل وأن بين مكة والمدينة مدينة
أكبر منهما قالوا الحوامل المقدرة على كتمان الأخبار كثيرة لا يمكن ضبطها فكيف الجزم
بعدمها ومع جوازها لا يحصل الجزم ويدل عليه أمور منها أن النصارى لم ينقلوا
كلام المسيح في المهد مع أنه مما تتوفر الدواعي على نقله ومنها أن معجزات
الرسول كانشقاق القمر وتسبيح الحصى في يده وحنين الجذع الذي كان عليه
السلام يستند إليه حين استند إلى غيره وتسليم الغزالة عليه لم تتواتر بل نقلت
آحاداً ومنها أن كثيراً من الأمور الكثيرة الوقوع مما تعم به البلوى وتمس الحاجة
إليه لم تتواتر بل نقلت آحاداً ولذلك اختلف فيه كإفراد الإقامة وتثنيتها
وإفراد الحج عن العمرة وقرانه بها وقراءة البسملة في الصلاة وتركها والجواب أن انتفاء
الحامل يعلم بالعادة كالحامل على أكل الطعام واحد وأما كلام عيسى في المهد فإن كان
بحضرة خلق كثير فقد نقل قطعاً فلو ثبت أنه لم ينقل فلقلة المشاهدين فليس مما نحن فيه
وأما المعجزات فلذلك أي لو كثر مشاهدوها لتواترت في الأغلب محل النزاع
مع أنا لا نسلم أنه مما تتوفر الدواعي على نقله فإنها إنما تنقل لتستمر بين الناس وقد
استغني عنها وعن استمرارها بالقرآن الباقي على وجه كل الدهر على كل لسان
في كل مكان وأما الفروع فليست مما ذكرنا لعدم توفر الدواعي على نقلها ولو سلم
فإنما ينقل مثله ليعلمه من لا يعلمه وذلك فيما لا يكون مستمراً يستغنى عن نقله
وإن سلم فقد نقل إلا أنه نقل الأمران أيضاً لكونهما سائغين في الخلاف فلعدم القول
بالترجيح حتى يتعين الأولى منهما قال مسألة التعبد بخبر العدل جائز عقلاً خلافاً
للجبائي لنا القطع بذلك قالوا يؤدي إلى تحليل الحرام وعكسه قلنا إن كان
المصيب واحداً فالمخالف ساقط كالتعبد بالمفتي وبالشهادة وإلا فلا
يرد وإن تساويا فالوقف أو التخيير بعد قالوا لو جاز لجاز التعبد به
في الإخبار عن الباري قلنا للعلم بالعادة بأنه كاذب أقول التعبد بخبر الواحد
العدل وهو أن يوجب الشارع العمل بمقتضاه على المكلف جائز عقلاً خلافاً للجبائي
لنا القطع بذلك فإنا لو فرضنا أن الشارع يقول للمكلف إذا أخبرك عدل

الواحد
العدد

ينبني فإن على موجبه وعرضه على عقولنا فإنا نعلم قطعاً أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته. قالوا أولاً: إنه وإن لم يكن ممتنعاً لذاته فهو ممتنع لغيره لأنه يؤدي إلى تحليل الحرام وتحريم الحلال بتقدير الكذب فإنه ممكن قطعاً، وذلك باطل، وما يؤدي إلى الباطل لا يجوز عقلاً. الجواب: إن قلنا كل مجتهد مصيب فسقوطه ظاهر، إذ لا حلال ولا حرام في نفس الأمر، وإنما هما تابعان لظن المجتهد ويختلف بالنسبة فيكون حلالاً لواحد حراماً لآخر، وإن قلنا المصيب واحد فقط فلا يرد أيضاً لأن الحكم المخالف للظن ساقط عنه إجماعاً، وما هو إلا كالتعبد بقول المفتي والشاهدين إذا خالف ما في الواقع، وهذا أيضاً مستدلاً ونقضاً بالاستدلال. لا يقال: هذا بالنسبة إلى مجتهدين، لكنه يؤدي إلى تناقض عند تساوي الخبرين بالنسبة إلى مجتهد واحد لتعارضهما من غير ترجيح. لأنا نقول: إنه الوقف وهو عدم العمل بهما كان لا دليل، إذ شرط العمل انتفاء المعارض، أو التخيير وهو تجويز العمل بأيهما شاء فيعود وروده. قالوا ثانياً: لو جاز التعبد به لجاز التعبد به في الإخبار عن الباري تعالى، وهو باطل بغير معجزة إجماعاً. الجواب: لا نسلم الملازمة لأن العادة ثَمّ قد أفادت أن من ادعى النبوة بدون معجزة فهو كاذب، وأيضاً فالفرق بأنه يفضي ذلك إلى كثرة الكذب فيه عادة بخلاف الأخبار. قال:

مسئلة: الجمهور يجب العمل بخبر الواحد، خلافاً للقاساني وابن داود والرافضة. والجمهور بالسمع، وقال أحمد والقفال وابن سريج والبصري بالعقل. لنا تكرار العمل به كثيراً في الصحابة والتابعين شائعاً ذائعاً من غير نكير، وذلك يقتضي الاتفاق عادة كالقول قطعاً. قالوا: لعله العمل بغيرها. قلنا: علم قطعاً من سياقها أن العمل بها. قالوا: فقد أنكر أبو بكر خبر المغيرة حتى رواه محمد بن مسلمة، وأنكر عمر خبر أبي موسى في الاستئذان حتى رواه أبو سعيد، وأنكر علي خبر فاطمة بنت قيس، وأنكرت عائشة خبر ابن عمر. قلنا: إنما أنكروا عند الارتياب. قالوا: لعلها أخبار مخصوصة. قلنا: نقطع بأنهم عملوا لظهورها لا لخصوصها. وأيضاً التواتر أنه كان يبعث الآحاد إلى النواحي لتبليغ الأحكام. أقول: قد ثبت جواز التعبد بخبر الواحد، وهو واقع بمعنى أنه يجب العمل بخبر الواحد، وقد أنكره القاساني والرافضة وابن داود. والقائلون بالوقوع قد اختلفوا في طريق إثباته، والجمهور على أنه يجب بدليل السمع، وقال أحمد والقفال وابن سريج وأبو الحسين البصري بدليل العقل. لنا إجماع الصحابة والتابعين بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى، وقد تكرر

ذلك مرة بعد أخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم أحد، وإلا لنقل، وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح، وإن كان احتمال غيره قائماً في واحد واحد. فمن ذلك أنه عمل أبو بكر بخبر المغيرة في ميراث الجدة، وعمل عمر بخبر عبد الرحمن في جزية المجوس، وبخبر حمل بن مالك في وجوب الغرة بالجنين، وبخبر الضحاك في ميراث المرأة من دية الزوج، وبخبر عمرو بن حزم في دية الأصابع، وعمل عثمان وعلي بخبر فريعة في أن عدة الوفاة في بيت الزوج، وعمل ابن عباس بخبر أبي سعيد بالربا في النقد، وعمل الصحابة بخبر أبي بكر: الأنبياء يدفنون حيث يموتون، ونحن معاشر الأنبياء لا نورث، إلى غير ذلك مما لا يجري استيعاب النظر فيه إلا التطويل، وموضعه كتب السير. وقد اعترض عليه بوجوه: الأول قولهم: لا نسلم أن العمل في هذه الوقائع كان بهذه الأخبار، ولعله بغيرها، ولا يلزم من موافقة الخبر أن يكون به على أنه السبب للعمل. والجواب: أنه قد علم من سياقها أن العمل بها، والعادة تحيل كون العمل بغيرها. الثاني قولهم: هذا معارض بأنه أنكر أبو بكر خبر المغيرة حتى رواه محمد بن مسلمة، وأنكر عمر خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان حتى رواه أبو سعيد، وأنكر خبر فاطمة بنت قيس وقال: كيف نترك كتاب الله لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت، ورد علي عليه السلام خبر أبي سنان وكان يحلف غير أبي بكر، وأنكرت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه. والجواب: أنهم إنما أنكروه مع الارتياب وقصوره عن إفادة الظن، وذلك مما لا نزاع فيه، وأيضاً فلا خروج بالمجموع ما ذكرتم عن كونه خبر واحد، وقد قبل مع ذلك فهو دليل عليكم لا لكم. الثالث: قالوا لعلها أخبار مخصوصة تلقوها بالقبول، ولا يلزم ذلك في كل خبر. والجواب: إنا نعلم أنهم إنما عملوا بها لظهورها وإفادتها الظن لا لخصوصها، كظاهر الكتاب والمتواتر، وهو اتفاق على وجوب العمل بما أفاد الظن. ولنا أيضاً تواتر أنه كان يبعث الآحاد إلى النواحي لتبليغ الأحكام مع العلم بأن المبعوث إليهم كانوا مكلفين بالعمل بمقتضاه. قال: واستدل بظواهر مثل: فلولا نفر، لعلهم يحذرون، إن الذين يكتمون، إن جاءكم فاسق بنبأ، وفيه بعد. أقول: واستدل من قبل بظواهر لا تفيد إلا الظن ولا يكفي في المسائل العلمية، منها قوله تعالى: فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون. وجه الاحتجاج أن لعل ههنا للوجوب لامتناع الترجي عليه تعالى، والطائفة من كل فرقة لا تكون أهل التواتر، فقد أوجب الحذر بقول

الاحاد وهو بعيد لان المراد الفتوى في الفروع سلمنا لكنه ظاهر فلا يجري في الاصول
ومنها ان الذين يكتمون ما انزل الله الاية اوعد بالكتمان لقصد الاظهار فلو لا وجوب
العمل به لما كان للاظهار فايدة ولا يصلح مصوغا للشارع قلنا بعيد لان المراد
ما انزل الله القران سلمنا لكن لا نسلم وجوب العمل بل ذلك منافي له تعالى ان جاءكم فاسق
بنبإ فتبينوا امر بالتبين في الفاسق فدل على ان العدل بخلافه وهو ايضا بعيد لانه
مفهوم المخالف وهو ضعيف وان سلم فاستدلال ظاهر في الاصل فلا يجري قال
قالوا قال ولا تقف ان يتبعون الا الظن قد ذم والزم ذم الاتباع الا القاطع
قالوا توقف صلى الله عليه وآله وسلم في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر
قلنا غير ما نحن فيه قد ان سلم فانما توقف للريبة بالانفراد فانه ظاهر
في الغلط ويجب التوقف في مثله اقول المانعون لوجوب العمل بخبر الواحد قالوا
اولا قال الله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنهى عن اتباع الظن وقال ان
يتبعون الا الظن والنهي والذم دليل الحرمة وانه ينافي الوجوب ولا شك ان خبر
الواحد لا يفيد الا الظن والجواب بعد ما تقدم من ان المتبع هو الاجماع والاظهر
في الاصل يلزمهم فيه ان لا يمنعوا التعبد به الا لدليل قاطع ولا قاطع لهم وما ذكروه
لا عموم له في الاشخاص ولا في الازمان وقابل للتخصيص ولغيره قالوا ثانيا توقف
النبي صلى الله عليه وآله وسلم في خبر ذي اليدين حين صلى الظهر ركعتين فقال
اقصرت الصلوة ام نسيت فقال صلى الله عليه وآله وسلم كل ذلك لم يكن حتى اخبره
ابو بكر وعمر فدل على ان خبر الواحد لا يعمل به والجواب انه ليس من محل النزاع لان الكلام
في نقل الامة لخبر الواحد منقولا عن الرسول وان سلم فانما توقف لانه لا انفراد
بالاخبار عنه من جماعة كثيرة والامر الغالب عدم مثله وعلم العمل عنه ان كان
ظاهرا في الغلط فظن كذبه فضلا عن ان يكون مفيد الظن لصدقه والتوقف في مثله
وعدم العمل به واجب اتفاقا قال ابو الحسين العمل بالظن في تفاصيل المعلوم
الاصل واجب عقلا كالعدل في مضرة شيء وضعف حائط وخبر الواحد كذلك
لان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بعث للمصالح وخبر الواحد تفصيل لها
وهو مبني على التحسين سلمنا لكنه لم يجب في العقليات بل اولى سلمنا ولا
يشمله في الشرعيات سلمنا وغايته قياس ظني في الاصول قالوا فيه
ممكن فيجب احتياطا قلنا ان كان اصله المتواتر فضعيف وان كان المفتي فالمفتي
خاص وهذا عام سلمنا لكنه قياس شرعي قالوا لو لم يجب لخلت وقايع وقد
منع الثانية سلمنا لكن الحكم النفي وهو مدرك شرعي بعد الشرع اقول

القايل بانه يفيد بدليل العقل اما ابو الحسين فقال الظن في تفاصيل المجمل المعلوم وجوبها
عقلا فالعمل به واجب عقلا بدليل انه لما كان اجتناب المضار اجمالا واجبا قطعا
وجب تفاصيله عقلا مثل قول خبر العدل في مضرة لكل شيء معين فبحكم العقل
بانه لا يؤكل وفي انكسار جدار يريد ان ينقض فبحكم العقل بانه لا يقام تحته وما
نحن فيه كذلك لانه صلى الله عليه وآله وسلم بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار
قطعا ومضمون خبر الواحد تفصيل له والخبر يفيد الظن به فوجب العمل به قطعا
والجواب انه مبني على التحسين والتقبيح عقلا وقد ابطلناه سلمنا فلا نسلم ان العمل
بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب بل هو اولى للاحتياط ولم يثبت الحجية في
سلمنا ذلك في العقليات فلم يجب مثله في الشرعيات ولا يجوز قياسها عليه لعدم التماثل
وهو شرط القياس سلمناه لكنه قياس فلا يفيد الا الظن لجواز كون خصوصية
الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والمسألة اصولية فلا يجدي فيها الظن
واما الباقون فقالوا اولا صدقه ممكن فيجب اتباعه احتياطا والجواب انه قياس بغير
اصل فان كان اصله الخبر المتواتر فضعيف لان المتواتر وجب اتباعه لافادة العلم لا للاحتياط
والجامع ملغى وان كان اصله فتوى المفتي فضعيف ايضا للفرق ظاهرا وهو ان
حكم المفتي خاص بمقلده فيها وحكم خبر الواحد عام في الاشخاص والازمان سلمنا
لكن قياس فلا يفيد الا الظن وهو شرعي لا دليل عقلي وهو خلاف مطلوبكم قالوا
ثانيا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت وقايع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع اما الاولى فلان
القران والمتواتر لا يفيان بالاحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع واما الثانية فظاهر
والجواب منع الثانية وهو امتناع خلو الوقايع عن الحكم عقلا سلمناه لكن نمنع الملازمة
لان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم ونفي الدليل دليل على نفي الحكم لما ورد الشرع بان ما لا
دليل فيه لا حكم فيه فكان عدم الدليل لعدم الحكم مدركا شرعيا ولم يلزم انتفاء الحكم
عن الشرع قال الشرايط منها البلوغ لاحتمال كذبه لعلمه بعدم التكليف واجماع
المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء ما قبل فهم
مستثنى لكثرة الجناية بينهم منفردين والرواية بعده والسماع قبله
كالشهادة ولقبول ابن عباس وابن الزبير وغيرهم في مثله ولاسماع الصبيان
اقول اما حكم خبر الواحد فما ذكرنا واما شرايطه المعتبرة في وجوب العمل بمورده
كلها في الراوي الشرط الاول البلوغ وامكنه الضبط يحتمل ان يكذب لعلمه بانه
غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب فلا اثم له فيه فلا مانع له من اقدامه عليه
فلا يحصل ظن عدم الاقدام على الكذب فلا يحصل ظن صدقه وهو الموجب للعمل

المعلية كالفاسق لا يقال أجمع أهل المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض
في الدماء قبل تفرقهم مع أنه احتيط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية لأنا نقول إنه
مستثنى لمسيس الحاجة إليه لكثرة الجناية فيما بينهم إذا كانوا منفردين لا يحضرهم
عدل فلو لم تعتبر شهادتهم لضاعت الحقوق في النفوس وحينئذ فتلك الجنايات
في المشروع استثناء لا يرد نقضا كالعرايا وشهادة خزيمة هذا إذا سمع وروى
قبل البلوغ أما الرواية بعد البلوغ لخبر في الحال أنه قد سمع قبل البلوغ فإنها
مقبولة أما أولا فقياسا على الشهادة فإنها متفق عليها والرواية أولى
بالقبول وأما ثانيا فإجماع الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما
في مثله مما تحملوه قبل البلوغ وقد وقع بعده يدل عليه كتب الحديث فإنهم لم يسألوا
قطعا عن تحملهم قبل البلوغ كان أم بعده ولم يفرقوا بينهما قابلين روايتهم وإن احتمل
أمرين أحدهما الظاهر أنها أما لنا فلإجماعهم على إحضار الصبيان مجالس الرواية
وإسماعهم الحديث فلو لم يعتبر نقلهم لما أفاد ذلك وقد يقال إن ذلك للتبرك
ولذلك يحضرون من لم يضبط قال ومنها الإسلام للإجماع وأبو حنيفة وإن
قبل شهادة بعضهم على بعض لم يقبل روايتهم ولقوله إن جاءكم فاسق بالعرف
المتقدم واستدل بأنه لا يوثق به كالفاسق وضعف بأنه قد يوثق ببعضهم
لتدينه في ذلك أقول الشرط الثاني لقبول خبر الواحد الإسلام أما أولا فلما
قد نقل الإجماع فإن قيل الشيخ أبو حنيفة يقبل شهادة بعض الكفار على بعض كم
في الرواية قلنا نعم لكنه لا يقبل في الرواية وقد صرح به فكذلك أن شهادتهم
قبلت للضرورة صيانة للحقوق إذ أكثر معاملاتهم فيما لا يحضره مسلمان وأما
ثانيا فلقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والكافر فاسق بالعرف المتقدم
علم ذلك بالاستقراء وإن كان لا يسمى بالعرف المتأخر فاسقا ويحتمل مثاله ونحو
بأنه مسلم ذو كبيرة أو صغيرة أصر عليها وقد استدل بأن الكافر لا يوثق به فلا
يقبل قوله قياسا على الفاسق وقيل إنه ضعيف لأنه قد يوثق بقول
بعضهم لظهور تدينه في ذلك الدين مع تحريم الكذب فيه أو في تحريم الكذب
قال المبتدع بما يقتضي التكفير كالكافر عند المكفر وأما غير الكافر فمنها البدع
الواضحة ومما لا يقتضي التكفير إن كان واضحا كفسق الخوارج ونحوه فرده
قوم وقبله قوم الراد إن جاءكم فاسق القائل نحن نحكم بالظاهر والآية
أولى لتواترها وخصوصها بالفاسق وعدم تخصيصها وهذا مخصص
بالكافر والفاسق المظنون صدقهما باتفاق قالوا أجمعوا على قبول قتلة

عثمن ورد بالمنع أو بأنه مذهب بعض قلنا نحو صلوات التسلية وبعض الأصول
وإن ادعي القطع فليس من ذلك لقوة الشبهة من الجانبين وأما من شرب
النبيذ ولعب بالشطرنج ونحوه من مجتهد ومقلد فالقطع أنه ليس بفاسق
وإن قلنا إن المصيب واحد لأن ذلك يؤدي إلى تفسيق الواجب والحاكم
لظهور أمر التحريم عنده أقول لما ذكر حكم الكافر وأما المبتدع فلا يكون مبتدعا
بدعة تقتضي التكفير وقد يكون بدعة لا تقتضيه فإن كان يقتضي التكفير وكفره
قوم فمن كفره فهو عنده كالكافر وقد علمت حكمه ومن لم يكفره فهو عنده كالبدعة
الواضحة وسنذكر حكمها وإن كان لا يقتضي التكفير فإن لم يكن واضحا فمقبول اتفاقا
وإن كان واضحا كفسق الخوارج الذين استباحوا الدماء وسنوا الإغارة وحرقوا
وسبوا فرده قوم وقبله قوم قال الراد له قال الله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا وهذا فاسق كما مر وقال القائل قال عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر
وهذا ظاهر إذ الظن صدقه في المتنازع والجواب لأن الآية أولى بالعمل بها من
الحديث أما أولا فلكونها متواترة والحديث آحادا وأما ثانيا فلخصوصها بالفاسق
وعموم الحديث للفاسق والعدل ودلالة الخاص على مدلوله أظهر
إذ العام يحتمل عدم تناوله لذلك الخاص لتخصيصه دون الخاص وأما ثالثا فلأنها
لم تخصص والحديث مخصص إذ كل فاسق مردود وفي الحديث مخصص لا محالة العمل بكل
ظاهر وخبر الكافر والفاسق ظاهر إذ الظن صدقهما ولا يعمل بهما اتفاقا
قالوا قتلة عثمن وهو إمام بالحق حتى عند الخصم والصحابة مع هذا فالصحابة
كانوا يقبلون قتلة عثمن شهادة ورواية وهو إجماع على قبول رواية
المبتدع بالبدعة الواضحة والجواب لا نسلم القبول إجماعا وإن سلمنا فلا
نسلم الإجماع على كون ذلك بدعة واضحة حتى يلزم الإجماع على قبول ذي البدعة
الواضحة بل كان ذلك مذهبا لبعضهم فإن القتلة لا يرون ذلك وكذلك كثير
من الآخرين ويتعلق به اجتهاد باق أما نحو خلاف البسملة وجعلها من
القرآن وبعض مسائل الأصول كزيادة الصفات فإنها وإن ادعى الخصم
فيها القطع فليس من ذلك أي من البدع الواضحة فيقبل اتفاقا أو بما لم يكن واضحة
لقوة الشبهة من الجانبين كما تبين في موضعه فهي محال الاجتهاد وأما ما قيل
إنه فسق لكونه حلالا في العمل نحو من شرب النبيذ ولعب بالشطرنج من مجتهد
يراها حلالا أو مقلد له فالقطع أنه ليس بفاسق أما إذا قلنا كل مجتهد مصيب فظاهر
وإن قلنا المصيب واحد فكذلك لأنه يجب على المجتهد العمل بظنه والمقلد بفتواه فلو

مسعنا به لفسقها لواجب وانه باطل بالمروة فان قيل الشافعي يحد شارب النبيذ
مع ما ذكرتم من الوجوب قلنا الصحيح عدم الحد عليه والشافعي يحده لظهور امر
التحريم عنده لا لانه فاسق ولذلك قال احد شارب النبيذ واقبل شهادته قال
ومنها رجحان ضبطه على سهوه لعدم حصول الظن اقول الشرط الثالث رجحان
ضبط الراوي على سهوه اذ مع المرجوحية وفي المساواة لا يترجح طرف الاصابة
فلا يحصل الظن قال ومنها العدالة وهو محافظة دينية تحمل على ملازمة
التقوى والمروة ليس معها بدعة وتتحقق باجتناب الكبائر وترك الاصرار
على الصغائر وبعض المباح وقد اضطرب في الكبائر فروى ابن عمر الشرك بالله
وقتل النفس وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم
وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربا وزاد
علي كرم الله وجهه السرقة وشرب الخمر وقيل ما توعد الشارع عليه بخصوصه
واما بعض الصغائر فما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة وبعض المباح
كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والحرف الدنية مما لا يليق به ولا ضرورة
اقول الشرط الرابع عدالة الراوي وهي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى
والمروة ليس معها بدعة فقولنا دينية ليخرج الكافر وقولنا على ملازمة التقوى
والمروة ليخرج الفاسق وقولنا ليس معها بدعة ليخرج المبتدع اذ هو لا تقبل
رواياتهم وهذه لما كانت هيئة نفسية خفية فلا بد لها من علامات تعرف بها
وانما تتحقق باجتناب امور اربعة الكبائر والاصرار على الصغائر وبعض
الصغائر وبعض المباح اما الكبائر فقد اضطرب فيها الرواة فروى ابن عمر سبعة
الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف
والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو
هريرة اكل الربا وزاد علي كرم الله وجهه اخرين السرقة وشرب الخمر وربما
قيل الكبيرة كل ما توعد الشارع عليه بخصوصه وقال بعضهم كل ما كان مفسدته مثل
مفسدة اقلها مفسدة او اكثر منه فان مفسدة دلالة الكفار على المسلمين
لاستئصالهم اكثر من مفسدة الفرار من الزحف ومفسدة امساك المحصنة
ليزني بها اكثر من مفسدة القذف ويمكن ان يقال هو ما يدل على قلة المبالاة
بالدين دلالة ادنى ما ذكر من الامور واما الاصرار على الصغائر فيجعلها في
بلوغه مبلغا سيئ الثقة واما ترك بعض الصغائر والمراد منها ما يدل على خسة
النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة واما ترك بعض المباح

شهادته

ش
وقصود الدراية ما لفظه الثالث العدالة وهي
الاستقامة لغة ومنه طريق عدل اي جائر للجادة
والثبات واستقامة السيرة والدين شريعة
وخاصتها هيئة راسخة في النفس تحمل على
ملازمة التقوى والمروة وترك البدعة ليستدل
بذلك على رجحان صدقه وهي تثبت في قاصر
يثبت بها ظهر الاسلام واعتدال العقل
الزاجر عن المعاصي ... وكاملة ...
حتى يدرك ... فاعتبار ادنى ... لا
يؤدي الى الحرج وتضييع الشريعة وهو رجحان
جهة الدين والعقل على الهوا والشهوة انتهى

فالمراد ما يدل على مثل ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والحرف الدنية
كالدباغة والحجامة والحياكة مما لا يليق به وكان من غير ضرورة تحمله على ذلك
لان مرتكبها لا يجتنب الكذب غالبا قال واما الحرية والذكورة وعدم القرابة
والعداوة فمختص بالشهادة اقول هذه شروط في الرواية وفي الشهادة فيعتبر
في الشهادة شروط لا تعتبر في الرواية كالحرية والذكورة والعدد وعدم
القرابة للمشهود له وعدم العداوة للمشهود عليه لان امر الشهادة احوط
بالاحتياط لقوة البواعث عليها من الطمع والاهتمام بامر الخصومات
ولانه خاص فالمحبة والعداوة يؤثران فيه والخبر عام وايضا فالمساهلة
فيها لخصوصها اكثر ولذلك نرى من كثرة سهو الرواة ما لا نراه من كثرة
رواة المفتري قال مسئلة مجهول الحال لا يقبل وعن ابي حنيفة يقبل لنا
الادلة تمنع من الظن خولف في العدل فيبقى ما عداه على المنع وايضا الفسق
مانع فوجب تحقق ظن عدمه كالصبا والكفر قالوا الفسق سبب التثبت فاذا
انتفى انتفى قلنا لا ينتفي الا بالخبرة او التزكية قالوا نحن نحكم بالظاهر قلنا مخصوص بما تقدم
ونحوه ولا نقف قالوا الظاهر الصدق كاخباره بالذكاة وطهارة الماء ونجاسته
ورق جاريته ورد بان ذلك مقبول مع الفسق والرواية اعلى رتبة اقول مجهول
الحال وهو من لم يعلم عدالته لا تقبل روايته وروي عن ابي حنيفة قبول
روايته اذا سلم من الفسق ظاهرا لنا ان الادلة تمنع نحو ولا تقف ما ليس لك
به علم ان يتبعون الا الظن دلت على المنع من اتباع الظن في المعلوم عدالته
وفسقه والمجهول فخولف في المعلوم عدالته بدليل هو الاجماع فيبقى ما عداه
معمولا به فيمتنع اتباع الظن فيه ومنه صورة النزاع وهو المجهول وايضا
الفسق مانع بالاتفاق فيجب تحقق ظن عدمه كالصبا والكفر فانا لا نقنع بظهور
عدمهما ما لم نتحقق قالوا اولا الفسق شرط في وجوب التثبت فاذا انتفى الفسق
انتفى وجوب التثبت وههنا قد انتفى الفسق فلا يجب التثبت الجواب لا نسلم
انه ههنا انتفى الفسق بل انتفى العلم به ولا يلزم من عدم العلم بالشيء عدمه
والمطلوب العلم بانتفائه ولا يحصل الا بالخبرة واعلم ان هذا مبني على ان
الاصل الفسق او العدالة والظاهر انه الفسق لان العدالة طارئة
ولان الاكثر قالوا ثانيا قال عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وهذا ظاهر اذ
يوجب ظنا ولذلك اسلم اعرابي فشهد بالهلال فقبل والجواب اما
اولا فانا لا نسلم ان هذا ظاهر اذ يستوي فيه صدقه وكذبه ما لم يعلم

به او بتزكية خبير به

عند النبي ﷺ اما قضية الاعرابي فلعله عليه السلام عرف عدالته لان الاسلام يجب ما قبله ولم يحدث بعده ما ينقص العدالة واما ثانيا فلانه معارض بنحو ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن قالوا انا نحكم بالظاهر الصدق فيقبل اخباره كاخباره بكون اللحم مذكى وبكون الماء طاهرا او نجسا وبرق جارية التي يبيعها اذ في الكل لا يشترط العدالة ويكتفي بظاهر صدقه الجواب اولا بان ذلك ليس محل النزاع اذ محل النزاع ما يشترط فيه عدم الفسق وذلك مقبول مع الفسق اتفاقا وثانيا بان الرواية اعلى مرتبة من هذه الامور الجزئية لانها تثبت شرعا عاما فلا يلزم من القبول في ذلك القبول في الرواية قال مسئلة الاكثر على ان الجرح والتعديل يثبت بالواحد في الرواية دون الشهادة وقيل لا فيهما وقيل نعم فيهما الاول شرط فلا يزيد على مشروطه كغيره قالوا شهادة فيتعدد واجيب بانه خبر قالوا احوط واجيب بان الاحر احوط والثالث ظاهر اقول الاكثر على ان الجرح والتعديل كليهما يثبت بقول العدل الواحد في الرواية ولا يثبت به في الشهادة بل يجب اثنان وقيل يثبت بالواحد فيهما جميعا وهو قول القاضي وقيل لا يثبت بالواحد بل يجب الاثنان فيهما جميعا قال القائل الاول التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه اي لا يحتاط فيه الا ما يحتاط في اصله كغيره من الشروط وقد اكتفى في اصل الرواية بواحد وفي الشهادة باثنين فيكون تعديل كل واحد كاصله وفي علم انه لا ينتقض عن اصله حتى يثبت له انه يجب في الشهادة اثنان ولا يثبت كما في تعديل الشهود في الزنى فانه يكفي اثنان القايلون بالمذهب الثاني قالوا اولا شهادة فيجب التعدد كسائر الشهادات واجيب بالمعارضة بانه اخبار فيكفي الواحد كسائر الاخبار قالوا ثانيا اعتبار العدد احوط لانه يبعد احتمال الجهل بما ليس بحديث واجيب بان الاحر هو عدم اعتبار العدد احوط لانه يبعد احتمال عدم العمل بما هو حديث واما المذهب الثالث فالكلام فيه سيق الا ان حجته ظاهر مما قلنا اذ يحصل المعارضة في الثاني جدلا وفي الدليل معارض معال خبر فيكفي الواحد معارض بانه شهادة فلا يكفي اي فيقال احوط معارض بان الاحر احوط قال القاضي يكفي الاطلاق فيهما وقيل لا فيهما وقال الشافعي في التعديل والعكس وقال الامام ان كان عالما كفى فيهما والاكثر يكفي القاضي ان شهد عن بصيرة لم يكن عدلا وفي محل الخلاف مدلس والجواب انه قد يبنى على اعتقاده ولا يعرف الخلاف الثاني لو اكتفى لا ثبت مع الشك للالتباس فيهما واجيب بانه لا شك مع اخبار العدل الثاني لو اكتفي في الجرح

لادى الى التعليل للاختلاف فيه والعكس العدالة ملتبسة لكثرة التصنع بخلاف الجرح الامام عن العالم يجب الشك اقول قال القاضي ابو بكر يكفي الاطلاق في الجرح والتعديل ولا حاجة الى ذكر السبب وقال قوم لا يكفي الاطلاق فيهما بل يجب ذكر السبب وقال الشافعي يكفي في التعديل دون الجرح وقيل بالعكس اي يكفي في الجرح دون التعديل وقال الامام ان صدر ممن يعلم اسبابهما كفى الاطلاق فيهما والا فلا والاكثر يكفي فيهما احتج القاضي بانه ان شهد عن غير بصيرة لم يكن عدلا وهو خلاف المفروض واما ما يقال انه قد اختلف في سبب الجرح فربما جرح بسبب لا يراه الغير جرحا فيعول بها اطلق في محل الخلاف كان مدلسا وذلك يقدح في عدالته واجيب اي لانه قد يبنى الجرح على اعتقاده فيما يراه جرحا فلا يكون مدلسا واما ثانيا فانه ربما لا يعرف الخلاف ولا يخطر بباله اصلا فلا تدليس احتج النافي وهو القائل لا يكفي الاطلاق فيهما بانه لو اكتفى بالاطلاق فيهما لا ثبت ما ثبت مع الشك فيه للالتباس في اسباب الجرح والتعديل وكثرة الخلاف فيه واللازم ظاهر البطلان الجواب انا لا نسلم الشك فان قول العدل يوجب الظن فانه لولم يعرف لم يطلق احتج الشافعية على انه يكفي الاطلاق في التعديل خاصة بانه لو اكتفى به في الجرح لادى الى التعليل واللازم باطل اما الملازمة فلاختلاف في اسباب الجرح فهو ما يكون الحديث مردودا ومقلدا للخالع للعمل بالحديث قوله فيما يراه جرحا وربما لو ذكره لم يره المجتهد جرحا وانه يعرض مقلد مات اجتهاده ولئن يكون مجتهدا من يقلد في بعض مقلد مات اجتهاده فيكون مقلدا لاجراء ولا قائل بهذه واما بطلان اللازم فلان الاجتهاد هو المقصود من الرواية وكلما في المجتهد القائل بالعكس قال العدالة تلتبس على الناس لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح الامام قال لو اثبتنا احدهما بقول غير العالم باسبابهما لانتساع الشك بخلاف العالم فقد عرفت الماخذ والمسئلة اجتهادية قال مسئلة الجرح مقدم وقيل الترجيح لنا ان الجمع بينهما يوجب واما عند اثبات معين والنفي باليقين فالترجيح اقول اذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على التعديل وقيل بل التعديل مقدم لنا ان تقديم الجرح للجرح والتعديل فان غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا ولم يظنه فظن عدالته اذ العلم بالعدم لا يتصور والجارح يقول انا علمت فسقه فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فيما اخبرا والجمع اولى ما امكن لان تكذيب العدل خلاف

خلاف الظاهر هذا اذا اطلقا فاما اذا عين الجارح السبب ونفاه المعدل بطريق
يقيني مثل ان يقول الجارح هو قتل فلانا يوم كذا وقال المعدل هو حي وانا رايته بعد ذلك
اليوم فيقع بينهما التعارض لعدم امكان الجمع المذكور وحينئذ يصار الى الترجيح قال
مسئلة حكم الحاكم المشترط العدالة بالشهادة تعديل باتفاق وعمل العالم مثله والا لفسق
العدل وليس منهما المختار تعديل ان كانت عادته انه لا يروي الا عن عدل وليس من
الجرح ترك العمل في شهادة ولا رواية لجواز المعارض ولا الحد في شهادة الزنا
لعدم النصاب ولا بمسائل الاجتهاد ونحوها مما يعدم ولا بالتدليس على الاصح كقول
من لحق الزهري ثم اوهما انه سمعه وقال الزهري يعني عن جهضان اقول هذه طرق
التعديل فمنها حكم الحاكم بمقتضى شهادة احد فان كان الحاكم العدل لا يرى العدالة
شرطا في قبول الشهادة لم يكن تعديلا وان كان يراه شرطا فهو تعديل اتفاقا
وكذا اذا عمل العالم الذي يرى العدالة شرطا في قبول الرواية برواية فاما الخلاف
في رواية العدل عنه هل هو تعديل ام لا فيه مذاهب اولها تعديل اذ الظاهر
انه لا يروي الا عن عدل ثانيها ليس تعديلا اذ كثيرا ما نرى من يروي ولا يفكر عمن يروي
عنه وثالثها وهو المختار انه ان علم من عادته انه لا يروي الا عن عدل فهو تعديل
والا فلا واما ترك العمل بشهادته او بروايته فليس جرحا لجواز ان يكون لا يقبله
ولا يترتب عليها اثرها لمعارض كرواية او شهادة اخرى او فقد شرط اخر غير
العدالة وكذلك الحد في شهادة الزنا لعدم تمام النصاب ليس جرحا لانه لا يدل
على فسق وكذا الحد على المسائل الاجتهادية كشرب النبيذ اذا كان مذهبه انه ليس
حراما فان كل امثالها من خلاف الشافعية في مسائل الاصول مما يعدم ولا الاجماع
وكذا التدليس من المعارض ليس جرحا على الاصح وذلك كقول من لحق الزهري
قال الزهري كذا اوهم انه سمعه منه وقال حدثنا فلان ناول الزهري موهما
انه يريد بالزهري جهضان وانما يريد به غيره وانما كان ليس قصده لذلك غير واضح
قال مسئلة الاكثر على عدالة الصحابة وقيل كغيرهم وقيل الى حين الفتن فلا
يقبل الداخلون لان الفاسق غير معين وقالت المعتزلة عدول الا من قاتل عليا
لنا والذين معه اصحابي كالنجوم وما تحقق بالتواتر عنهم من الجد في الامتثال واما
الفتن فتحمل على اجتهادهم ولا اشكال بعد ذلك على قول المصوبة وغيرهم اقول
اكثر الناس على ان الصحابة كلهم عدول وقيل هم كغيرهم فمنهم العدول وغير
العدول فيحتاج الى التعديل وقيل هم كغيرهم الى حين ظهور الفتن بين علي عليه السلام
ومعاوية واما بعدها فلا يقبل الداخلون فيها مطلقا اي من الطرفين وذلك

لان الفاسق

لان الفاسق من الطرفين غير معين وكلاهما مجهول العدالة فلا يقبل واما الخارجون
عنها فكغيرهم وقالت المعتزلة هم عدول الا من علم انه قاتل عليا عليه السلام فانه مردود
لنا ما يدل على عدالتهم من الايات نحو قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
اي عدولا وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله والذين امنوا معه اشداء
على الكفار رحماء بينهم ومن الحديث قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم وقوله خير القرون قرني الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم
الاقرب فالاقرب وقوله في حقهم لو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد
احدهم ولنا ايضا ما تحقق عنهم بالتواتر من الجد في امتثالهم الاوامر والنواهي
وبذلهم الاموال والانفس وذلك ينافي عدم العدالة واما ما ذكروه
من الفتن فمحمول على الاجتهاد اي اجتهدوا فيها فادى اجتهاد كل منهم
الى ما ارتكبه وحينئذ فلا اشكال سواء قلنا كل مجتهد مصيب وهو ظاهر
او قلنا المصيب واحد لوجوب العمل بالاجتهاد اتفاقا ولا تفسيق بواجب
قال مسئلة الصحابي من راى النبي صلى الله عليه واله وسلم وان لم يرو
ولم تطل وقيل ان طالت وقيل ان اجتمعا وهي لفظية وان ابتنى عليها ما
تقدم لنا تقسيم الصحبة بالقليل والكثير فكان للمشترك كالزيارة والحديث
ولو حلف الا يصحبه حنث بلحظة قالوا اصحاب الجنة اصحاب الحديث للملازم
قلنا عرف في ذلك قالوا لو ابتغي نفيه عن الوافد والراوي قلنا نفي الاخص
لا يستلزم نفي الاعم اقول قد اختلف في الصحابة فقيل هو من راى الرسول
صلى الله عليه واله وسلم وان لم يرو عنه حديثا ولم تطل صحبته له وقيل
ان طالت الصحبة وقيل ان اجتمعا اي طول الصحبة والرواية والحق
ان المسئلة لفظية وان ابتنى عليها ما تقدم من عدالة الصحابة لنا الصحبة
فعل يقبل التقييد بالقليل والكثير بان يقال صحبه قليلا او كثيرا من غير تكرار
ولا نقض فوجب جعله للقدر المشترك بينهما دفعا للمجاز والاشتراك
كالزيارة والحديث فانهما لما احتملا القليل والكثير جعل المحدث والزائر
لمن اتصف بالقدر المشترك وايضا لو حلف لا يصحب فلانا وصحبه لحظة
حنث بالاتفاق ولو شرط فيه الامران او احدهما لما كان كذلك ولا
يخفى ان ذلك انما يتاتى في المصاحب لغة واما الصحابي بالنسبة المخصوص
المخصوص في العرف باصحاب النبي صلى الله عليه واله وسلم فلذا قالوا
اذا لا اذا قيل اصحاب الجنة واصحاب الحديث فهم الملازمة ولو كان لغير

الملازم مطلقا فهو اذ العام لا يفهم منه الخاص لعينه الجواب فهم الملازمة بينهما
لعرف معتبر لا انه في الوضع كذلك ولم يثبت مثله في الصحابي قالوا انا نبالي لان
الصحابة تدل على الملازمة لما مر نفيه عن الوافد والرائي اذ الاصل اطراد
الحقيقة وصحة النفي علامة المجاز لكنه يصح اذ يقال لم يكن صحابيا لكنه وفد عليه
او رآه ولم يصاحبه الجواب ان المنفي الصحبة بمعنى اللزوم او المطلق الثاني
ممنوع بل هو اول المسئلة والاول مسلم ولا يفيد المطلوب لان نفي الاخص وهو
الصحبة لا يستلزم نفي الاعم وهو الصحبة المطلقة قال مسئلة لو قال المعاصر
العدل انا صحابي احتمل الخلاف اقول من عاصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
وكان عدلا اذا قال انا صحابي وكان مسلما فدعواه لعدالته صدق في ظاهر لا قطعا
لانه متهم بانه يدعي لنفسه رتبة قال مسئلة العدد ليس بشرط خلافا للجبائي فانه
اشترط خبر آخر عنده او ظاهرا او انتشاره في الصحابة او عمل بعضهم وفي خبر الزنا
اربعة والدليل والجواب ما تقدم في خبر الواحد ولا الذكورة ولا البصر ولا
عدم القرابة ولا عدم العداوة ولا الاكثار ولا معرفة نسبه ولا العلم
بفقه او عربية او معنى الحديث لقوله نضر الله امرا ولا موافقة القياس
خلافا لابي حنيفة اقول قد اشترط في خبر الواحد شروط ليست هي بشروط
عندنا كما فعلوا ذلك في المتواتر فمنها العدد ولا يشترط خلافا للجبائي فانه اشترط
احد امور اربعة اما خبر آخر او موافقة ظاهر له او انتشاره بين الصحابة او ما
عمل بعض الصحابة بموجبه وزاد في خبر يثبت به حكم في الزنى ان يرويه اربعة
من العدول والدليل على عدم اشتراط العدد والجواب عن الاسئلة الواردة
عليه وعن حجج المنكرين ما تقدم في خبر الواحد من حجيته عمل الصحابة والاسئلة
عليها واجوبتها وانفاذه الآحاد لتبليغ الاحكام ومن جانبهم في فهمهم وقوله
المعتبر ونحوه ولا نعيده ومنها الذكورة ولا يشترط فتقبل رواية المرأة ومنها
البصر فتقبل رواية الاعمى لاتفاق الصحابة عليها ومنها عدم القرابة ولا يشترط
فتقبل للوالد ما للولد ومنها عدم العداوة فتقبل للعدو وما على العدو لعموم
حكم الحديث بخلاف الشهادة ومنها الاكثار من رواية الحديث فتقبل من روى
حديثا فقط ومنها كون الراوي معروف النسب فتقبل غيره اذ لا مدخل لذلك
في الصدق ومنها العلم بالفقه او العربية او معنى الحديث فتقبل مع عدمها
لقوله عليه السلام نضر الله امرا سمع مني حديثا فوعى فرواه كما وعى فرب حامل
فقه الى من هو افقه منه ومنها كونه موافقا للقياس في الحكم اعتبره ابو حنيفة

رحمه الله تعالى والحق خلافه لان الاعتماد على خبره والراوي عدل فالظاهر صدقه
قال مسئلة اذا قال الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
او اخبرني او حدثني وجب القبول واختلفوا في سائر مسئلة اذا قال الصحابي
قال صلى الله عليه حمل على انه سمعه منه وقال القاضي متردد فيبنى على
عدالة الصحابة اقول هذا شروع في كيفية الرواية والصحابي اذا قال سمعت
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم او اخبرني او حدثني ونحوه فهو خبر يجب
قبوله بلا خلاف واختلف في سائرها ونحن نذكرها واحدة واحدة وهذه
منها وهو انه اذا قال الصحابي قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم حمل على
انه سمعه منه بلا واسطة فيقبل وقال القاضي متردد بين ان يكون سمعه
منه او سمعه ممن يرويه عنه للاحتمال وحينئذ فيبتني قبوله على عدالة
جميع الصحابة فان قلنا بعدالتهم قبل لانه اما ان يرويه بلا واسطة
او بواسطة عدل والا لم تقبل اذ يرويه عن واسطة ولم نعلم عدالته
قال مسئلة اذا قال سمعته امر او نهى فالاكثر حجة لظهوره في تحققه لذلك قالوا
يحتمل انه اعتقد ما ليس كذلك عند غيره قلنا بعيد اقول اذا قال الصحابي
سمعته امر بكذا او نهى عن كذا فالاكثر على انه حجة لان قوله ذلك ظاهر
في تحقق كونه امرا او نهيا والعدالة لا تجزم بشيء غالبا الا اذا علمه قالوا
يحتمل انه اعتقد ما سمعه من صيغة او شاهده من فعل امرا او نهيا وليس
كذلك لكثرة الخلاف والوهم فيه كمن يعتقد ان الامر بالشيء نهي عن ضده
وبالعكس وان الفعل يدل على الامر فيقول امر او نهى ولا يراه غيره امرا
او نهيا الجواب ان ذلك وان احتمل بعيد منهم والاحتمالات البعيدة لا تمنع
الظهور قال مسئلة اذا قال امرنا او نهينا او اوجب او حرم فالاكثر حجة
لظهوره في انه الامر قالوا يحتمل ذلك وانه الكتاب او بعض الائمة او عن
استنباط قلنا بعيد اقول اذا قال الصحابي امرنا او نهينا او وجب كذا
او حرم كذا او ابيح كذا وبالجملة فبني للمفعول الاحكام بصيغة ما لم يسم فاعله
فالاكثر على انه حجة فانه ظاهر ان النبي هو الآمر والناهي والموجب والمحرم
والمبيح كما اذا قال المعتق ملكك امرنا او نهينا فانه يتبادر امر ذلك الملك
او نهيه وان كان محتملا صدوره من غيره بحسب لفظه قالوا يحتمل ذلك اي كونه
امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم وان لا يكون بل يكون امر الكتاب او امر بعض الائمة
او ان يكون عن استنباط فانه اذا قاس فغلب في ظنه فانه مامور به ويحمل العمل

فيقبل عرفا مرتاق الجواب انه احتمال بعيد فلا يقدح في الظهور قال مسألة اذا قال
من السنة كذا فالاكثر حجة لظهوره في تحققها عنه خلافا للكرخي اقول اذا قال الصحابي من
السنة كذا فالاكثر على انه حجة لانه ظاهر في تحقق السنة عن النبي صلى الله عليه وسلم
وقد خالف الكرخي من الحنفية فيه قال لنا ما تقدم من الظهور قال الاحتمال فلا نكرره
قال مسألة اذا قال كنا نفعل او كانوا يفعلون فالاكثر حجة لظهوره في عمل الجماعة قالوا لو كان لما
ساغت المخالفة قلنا لان الطريق ظني كخبر الواحد النص اقول اذا قال الصحابي كنا نفعل
او كانوا يفعلون كما قالت عائشة كانوا لا يقطعون السارق في الشيء التافه فالاكثر انه
حجة لانه ظاهر في ان الصحابي للجميع قال انه اراد عمل الجماعة وانه حجة قالوا لو كان حجة
للجميع لما ساغت المخالفة لانه اجماع والتالي منتف بالاجماع الجواب منع الملازمة
لان ذلك فيما يكون الطريق قطعيا وههنا الطريق ظني فسوغت المخالفة كما يسوغ
في خبر الواحد وان كان المنقول به نصا قاطعا فانه يخالف لظنية الطريق قال لا
بعد قطعية المروي قال مستند غير الصحابي قراءة الشيخ او قراءته عليه
او قراءة غيره عليه او اجازته او مناولته او كتابته بما يرويه فالاول اعلاها
على الاصح الا انه اذا لم يقصد اسماعه قال قال وحدث واخبر وسمعته وقراءته
عليه من غير نكير ولا ما يوجب سكوته من اكراه او غفلة او غيرها معمول به خلافا
لبعض الظاهرية لان العرف تقريره قال لان فيه ايهام الصحة فيقول حدثنا واخبرنا
مقيدا او مطلقا على الاصح ونقله الحاكم عن الائمة الاربعة وقراءة غيره كقراءته
واما الاجازة للموجود المعين فالاكثر على تجويزها قال الاكثر على منع حدثني
واخبرني مطلقا وبعضهم مقيدا واشار ابي اتفاق العرف قال منعها ابو حنيفة
وابو يوسف ولجميع الامة الموجودين الظاهر قبولها لانها مثلها وفي نسل فلان
او من يوجد من بني فلان خلاف واضح لنا ان الظاهر ان العدل لا يروي الا بعد
علم او ظن وقد اذن له وايضا فانه كان صلى الله عليه وسلم يرسل كتبه مع الآحاد
وان لم يعلموا ما فيها قالوا الكذب لانه لم يحدثه قلنا حدثني تضمنا كالحاكم لو قرئ قالوا
ظن فلا يجوز الحكم به كالشهادة قلنا الشهادة آكد اقول لما فرغ من بحث الفاظ
الصحابي قال اما غير الصحابي فلا بد له من مستند قال له مراتب وفي كل مرتبة
الفاظ يروي بها وهذا بيانها اما مستنده اي ما يصلح له من اجله ان يروي
الحديث وينقل منه فامور احدها قراءة الشيخ عليه او قراءته على الشيخ او قراءة
غيره على الشيخ بحضوره او اجازة الشيخ له ان يروي عنه او مناولته اياه كتابا
يروي عنه ما فيه او كتابته اليه بما يرويه عنه قال اما مراتبها والفاظها فالاول وهو

قراءة الشيخ

قراءة الشيخ عليه اعلى المراتب على الاصح دون قراءته على الشيخ وتصديقه
له وحينئذ ان قصد اسماعه وحده او مع غيره قال عند الرواية حدثني
واخبرني او سمعته وان لم يقصد اسماعه قال قال وحدث واخبر لانه لم
يقصده الى نفسه فانه يشعر بالقصد ولم يكن او سمعته قال اما قراءته على
الشيخ من غير ان ينكر الشيخ عليه قال لا وجود امر يوجب السكوت عنه من
اكراه او غفلة او غيرهما من المقتضيات المانعة عن الانكار فقد اختلف في
انه هل يجوز انه ام لا فمنعه بعض الظاهرية والصحيح انه معمول به لانه لا
يفهم منه عرفا تقريره وانه يصدق وايضا في سكوته ايهام الصحة وذلك
بعيد عن العدل عند علم الصحة فيقول عند الرواية حدثنا واخبرنا قراءة عليه
وهل يقول حدثنا واخبرنا مطلقا من غير ذكر القراءة قال الحاكم القراءة اخبار
في ذلك مذهب ائمتنا ونقل ذلك عن الائمة الاربعة قال اما قراءة غيره على
الشيخ بحضوره بالشروط المذكورة فهو كقراءته قال اما الاجازة وهو ان يقول
اجزت لك ان تروي عني كذا او ما صح عندك انه من مسموعاتي او لك
ولغيرك فلان وفلان من الموجودين المعينين فالاكثر على جوازها قال اذا
جوزناها فيقول اجاز لي وحدثني قال اخبرني اجازة قال الاكثر على انه لا يقول
حدثني واخبرني مطلقا قال بعض قال لا مقيدا اي لا يقول حدثني واخبرني
اجازة لكن يقول انبأني بالاتفاق للعرف فانه اشعر وان كان هو الاخبار
لغة يقول للذئب ان والاعلام انبأ قال زعم الغراب منبئ الانباء
ان الاحبة اذنوا بفناء وبذاك نبأنا الغراب الاسود وهذا المعنى عن
العداوة والمحبة تنبيك العينان ما هو كاتم من الغل والبغضاء والنظر الشزر
وقد منع الرواية بالاجازة ابو حنيفة وابو يوسف واما الاجازة لجميع الامة
الموجودين لا لقوم معينين فالظاهر قبولها لانها مثل الاجازة للموجودين المعينين
اذ العام بمثابة تعداد الافراد قال لا فرق بينهما الا بالاختصار والتطويل قال لا
مدخل لاختلاف العبارة في مسألة قال اما الاجازة في نسل فلان او من يوجد
من بني فلان من غير تعيين او نحوه مثل لاهل بلده كذا ففي صحتها خلاف
واضح قال هو اولى بالمنع مما قبله فان اجازة غير الموجود ابعد من الموجود
غير المعين والمختار صحته لنا في صحة الاجازة ان الظاهر ان العدل لا يروي
الا بعد العلم او الظن بروايته وعدالته وقد اذن له فوجب ان يصح كغيره
قال ايضا فانه عليه السلام كان يرسل كتبه مع الآحاد ولم يعلموا ما فيها [illegible]

براها موجبها وما ذلك الا الاجازة فمن علم بذلك بطل ان تمايقوله ابو بكر الرازي
من انه ان كان عالما بمضمون الكتاب جاز كما لو قال اشهد على بمضمون هذا
الكتاب قالوا ولا اذا قال حدثني فقد كذب لانه لم يحدثه ولانه لا يجوز للحاكم
انه وان لم يحدثه صريحا فقد حدثه ضمنا كما لو قرا على الشيخ بحضوره فانه
لم يحدثه فيجوز له الرواية اتفاقا قالوا انا باطني مستند الى ما لا يجوز الشهادة
عنه فلا يجوز الرواية عنه قياسا على الشهادة الجواب الفرق بان امر الشهادة
اكد من امر الرواية ولذلك احتيط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية فزيد
في شروطها ووجب العمل بكتب الرسول وان لم يعلم مضمونه ولو شهد
بمثله لم يجز واما المناولة والكتابة فمثل الاجازة دليلا وسوالا وجوابا
ولم يتعرض لهما فقال مسئلة الاكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف وقيل
بلفظ مرادف وعن ابن مسعود وابن سيرين منعه وعن مالك انه كان يشدد في
الباء والتاء وحمل على المبالغة في الاولى لنا القطع بانهم نقلوا عنه احاديث في وقايع
متحدة بالفاظ مختلفة شايعة ذايعة ولم ينكره احد وايضا ما روي عن ابن مسعود
وغيره انه كان يقول قال صلى الله عليه واله وسلم كذا او نحوه ولم ينكره احد ولنا ايضا
انه اجمع على تفسيره بالعجمية والعربية اولى وايضا فان المقصود المعنى قطعا
وهو حاصل قالوا نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها قلنا دعا بالادا الاولى ولم يمنعه قالوا يودي
الى الاخلال لاختلاف العلما في المعاني وتفاوتهم واذا تكرر ذلك مرتين او
اكثر اختل بالكلية والجواب بان الكلام فيمن يعرف المعنى سوا اقول قد اختلف في
جواز نقل الحديث بالمعنى والنزاع فيمن هو عارف بمواقع الالفاظ واما غيره
فلا يجوز منه اتفاقا والمختار جوازه مع ان الاولى نقله بصورته ما امكن
وقيل انما يجوز بلفظ مرادف اي تبديل اللفظة بما يرادفها وروي عن ابن سيرين
وابي بكر الرازي منعه ووجوب نقله بصورته وروي عن مالك انه كان
يشدد في الباء والتاء في مثل بالله وتالله فلا يجوز ابدال احدهما مكان الاخر مع ترادفهما
فيها وتواردهما وحمل تشديده على المبالغة في ان الاولى صورته لا انه يجب
صورته لنا القطع بانهم نقلوا عنه احاديث متحدة بالفاظ مختلفة وذلك
قاله عليه السلام واحد قطعا والباقية نقل بالمعنى وتكرر ذلك وشاع وذاع
ولم ينكره احد فكان ذلك اجماعا على جوازه عادة ولنا ايضا انه روي عن ابن
مسعود وغيره انهم قالوا قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم كذا او نحوه
وذلك تصريح بعدم تذكر اللفظ بعينه فان المروي هو المعنى فلم ينكره عليهم احد

فكان

فكان اجماعا قلنا ايضا انه اجمع على جواز تفسيره بالعجمية فتفسيره بالعربية
اولى بالجواز لانه اقرب نظما واوفى بمقصود تلك اللغة من لغة اخرى ولنا
ايضا انا نعلم ان المقصود في التخاطب انما هو المعنى ولا عبرة باللفظ قالوا
اي الخصم قال عليه السلام نضر الله امرا الى اخره الجواب ان هذا الا دلالة على
مطلوبكم فانه دعا لمن نقله بصورته لانه اولى فلم يمنع فيه النقل بالمعنى ويمكن
ان يقال ايضا بالموجب فان من نقل بالمعنى اداه كما سمعه قالوا لذلك يقول المترجم اديته
كما سمعته قالوا انا بالمعنى يرد ذلك ويودي الى الاخلال بمقصود الحديث فانا نقطع
باختلاف العلما في معاني الالفاظ وتفاوتهم في تنبيه بعضهم على ما لا يتنبه له
الاخر واذا تكرر النقل بالمعنى مرتين او ثلثا ووقع في كل مرة ادنى تغير حصل
بالتكرار تغير كثير واختل المقصود بالكلية الجواب ان فرض تغير في كل مرة مما
لا يقصد في محل النزاع فان الكلام فيما نقل المعنى سوا من غير تغيير اصلا والا لم يجز
اتفاقا قال مسئلة اذا كذب الاصل الفرع سقط لكذب واحد غير معين ولا
يقدح في عدالتهما فان قال لا ادري فالاكثر يعمل به خلافا لبعض الحنفية ولاحمد
روايتان لنا عدل غير مكذب كالموت والجنون واستدل ان سهيل بن ابي
صالح روى لربيعة عن ابيه عن ابي هريرة انه قضى باليمين مع الشاهد ثم قال
لربيعة لا ادري فكان يقول حدثني ربيعة عني قلنا صحيح فاين وجوب
العمل قالوا لو جاز لجاز في الشهادة قلنا الشهادة اضيق قالوا لو عمل به لعمل
الحاكم بحكمه اذا اشهد شاهدان ونسي قلنا يجب ذلك عند مالك واحمد وابي
يوسف ولعلما يلزم الشافعي اقول اذا روى عدل عن عدل ثم كذب الاصل
الفرع في روايته عنه وقال لم اروه له فالاتفاق على انه يسقط اي لا يعمل بذلك
الحديث لان احدهما كاذب قطعا من غير تعيين ولا يقدح في عدالتهما لان في كل
منهما بعينه لم يعلم كذبه وقد كان عدلا فلا يرتفع اليقين بالشك هذا اذا اكذبه
اما اذا قال لا ادري انه قد بينه ام لا فالاكثر على انه يعمل به خلافا لبعض الحنفية
ولاحمد فيه روايتان لنا انه عدل غير مكذب فوجب العمل بروايته كما لو مات
الاصل او جن فان عدم تذكره دون ذلك قطعا وقد استدل بان سهيل
بن ابي صالح روى عن ابيه عن ابي هريرة انهما قالا ان النبي صلى الله عليه
واله وسلم قضى باليمين مع الشاهد فروى عنه ربيعة ثم قال سهيل لربيعة
لا ادري انا رويته ام لا لانه قد نسي فكان سهيل اذا روى قال حدثني ربيعة
عني اني حدثته عن ابي الجواب انه يدل على الوقوع ولا دليل فيه على

فيجب العمل به فالوا الى لا نوجب ذلك في الرواية لجاز مثله في الشهادة واللازم منتف للاجماع على انه لا تقبل شهادة الفرع مع نسيان الاصل الجواب منع الملازمة فان باب الشهادة اضيق من باب الرواية فقد اعتبر فيه الحرية والذكورة والعدد وامتناع العنعنة وامتناع الحجاب وتعين اللفظ اشهد دون اعلم قالوا ثانيا لو عمل بروايته مع نسيان الاصل لعمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان بحكمه في قضية وهو قد نسي حكمه فيها واللازم منتف الجواب منع انتفاء اللازم اذ يجب عليه الحكم عند مالك واحمد وابي يوسف والمالزم ذلك اصحاب الشافعي حيث لا يوجبون حكمه والجواب من طرفهم ان نسيان التزافع وطول القال والقيل ومال اليه ذلك من الحكم ابعد من نسيان الرواية فلذلك يصح القياس قال مسئلة اذا انفرد العدل بزيادة والمجلس واحد فان كان غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم تقبل والا فالجمهور يقبل وعن احمد روايتان لنا عدل جازم فوجب قبوله قالوا الظاهر الوهم فوجب رده قلنا سهو الانسان بانه سمع ولم يسمع بعيد بخلاف سهوه عما سمع فانه كثير فان تعدد المجلس قبل باتفاق فان جهل فاولى بالقبول ولو رواها مرة وتركها مرة فكرواتين واذا اسنده وارسلوه او رفعه ووقفوه او وصله وقطعوه فكالزيادة اقول اذا انفرد العدل بزيادة في الحديث مثل ان يروي انه صلى الله عليه وآله وسلم دخل البيت ويروى انه دخل البيت وصلى فاما ان يتحد مجلس السماع او يتعدد اما اذا اتحد فان كان غيره من الرواة في الكثرة بحيث لا يتصور غفلة مثلهم عن مثل تلك الزيادة لم تقبل والا فالجمهور على انها تقبل وقال بعضهم لا تقبل وعن احمد فيه روايتان لنا انه عدل جازم في حكم ظني فوجب قبول قوله وعدم رواية غيره لا يصلح مانعا اذ الفرض جواز الغفلة قالوا الظاهر نسبة الوهم اليه لوحدته وتعددهم فوجب رده الجواب ان سهو الانسان فيما لا يسمع حتى جزم بانه سمع بعيد بخلاف سهوه عما سمع فان ذهول الانسان عما يجري بحضوره لاشتغاله عنه كثير الوقوع واما اذا تعدد المجلس فيقبل بالاتفاق فاذا جهل كونه واحدا او متعددا فاولى بالقبول مما اتحد لاحتمال التعدد في هذا الحال اذا تعدد الرواة فلو روى الزيادة مرة واحدة وتركها مرة فكذلك الحكم حكم تعدد الرواة في كل احكام الاختلاف في الزيادة واما في غيرها مثل ان يسند عدل ويرسله الباقون او يرفعه الى الرسول ووقفه الباقون على الصحابي او وصله ولم يترك رواياً في البين وقطعوه

فتركوه فهي كالزيادة وحكمها حكمها قال مسئلة حذف بعض الخبر جائز عند الاكثر الا في الغاية والاستثناء ونحوه مثل حتى تزهي والا سواء بسواء فانه ممتنع اقول هل يجوز حذف بعض الخبر ورواية الباقي الاكثر على انه جائز اذا كانا مستقلين لانهما كخبرين واما اذا تعلق بالمتلو تعلقا يغير المعنى كما في الغاية نحو لا تباع النخلة حتى تزهي او الاستثناء نحو لا تباع مطعوم بمطعوم الا سواء بسواء لم يجز حذفه لاختلال المعنى المقصود قال مسئلة خبر الواحد فيما تعم به البلوى كابن مسعود في مس الذكر وابي هريرة في غسل اليدين ورفع اليدين مقبول عند الاكثر خلافا لبعض الحنفية لنا قبول الامة له في تفاصيل الصلوة وفي نحو الفصد والحجامة وقبول القياس وهو اضعف قالوا العادة تقتضي نقله متواترا رد بالمنع وبتواتر البيع والنكاح والطلاق والعتق اتفاقا او كان مكلفا باشاعته اقول ان من القضايا ما تعم به البلوى لحاجة الكل اليه كالصلوة وما نقل فيها اسم فيه خبر الواحد وذلك كخبر ابن مسعود في مس الذكر انه ينقض الوضوء وكخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من النوم وكما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه كان يرفع يديه عند ارادة الركوع ذهب بعض الحنفية الى انه لا يقبل والاكثر على قبوله لنا قبول الامة في تفاصيل الصلوة ووجوب الغسل من التقاء الختانين وهما مما تعم به البلوى وايضا قبوله في نحو الفصد والحجامة والقهقهة في الصلوة فالحنفية اوجبوا ابطال الوضوء وهو منها بخبر الواحد وايضا قبل القياس في نحوه مع انه اضعف من خبر الواحد لما ستعرفه فخبر الواحد اولى بالقبول قالوا العادة تقضي في مثله بالتواتر لتوفر الدواعي على نقله فلما لم ينقل تواترا علم كذبه الجواب منع قضاء العادة بتواتره لما تقدم من الصور فان قيل لو صح لوجب عليه ان يلقنه الى عدد التواتر لئلا يؤدي الى بطلان صلوة اكثر الناس كالبيع والنكاح والطلاق والعتق قلنا لا نسلم الوجوب وابطال الصلوة يكون فيمن بلغه خاصة واما البيع واخواته فاتفق فيه التواتر وان لم يجب او كان مكلفا باشاعته خاصة دون غيره وليس ذلك من العادة في شيء قال مسئلة خبر الواحد في الحد مقبول خلافا للكرخي والبصري لنا ما تقدم قالوا ادرءوا الحدود بالشبهات والاحتمال شبهة قلنا لا شبهة كالشهادة وظاهر الكتاب اقول خبر الواحد فيما يوجب الحد الاكثر على انه مقبول خلافا للكرخي والبصري لنا ما تقدم من انه عدل جازم

وحكم ظني فوجب قبوله قالوا قال صلى الله عليه وسلم ادرأوا الحد بالشبهات
وحكم ظني في احتمال الكذب شبهة فوجب سقوط الحد به قلنا الحال لا
شبهة مع الحديث الصحيح لا شبهة مع الشهادة وظاهر الكتاب وان قام
الاحتمال والشهادة بالكذب وفي ظاهر الكتاب بان يراد به غير ظاهره
قال مسئلة اذا حمل الصحابي ما رواه على احد محمليه فالظاهر حمله عليه
بقرينة فان حمله على غير ظاهره فالاكثر حمله على الظاهر وفيه
قال الشافعي كيف اترك الحديث لقول من لو عاصرته لحججته فلو كان نصا
فمعناه نسخه عنده وفي العمل نظر وان عمل بخلاف خبر اكثر الامة فالعمل
بالخبر الا اجماع المدينة اقول اذا روى الصحابي خبرا محتملا كالقرء
وحمله على محمليه فالظاهر حمله عليه لان الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقرينة
معينة هذا اذا تساوت معانيه وان كان ظاهرا في معنى وحمله على غير
ظاهره فالاكثر على انه يعتبر ظهوره فيحمل على ظاهره واليه ذهب الشافعي
وفيه قال كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته اي الصحابي لان
فعله ليس بحجة وهل يحمل على تاويله قولا ما لو كان نصا فمعناه انه قبل نسخ
عنده بناسخ اطلع هو عليه فرآه ناسخا وفي العمل نظر ويمكن ان يقال العمل
بالخبر اذ ربما ظن ناسخا ولم يكن وان يقال العمل بالناسخ لان خطاؤه فيه بعيد
هذا اذا عمل هو بخلافه فحسب وان عمل بخلافه اكثر الامة فالعمل بالخبر متعين
الا ان يكون فيه اجماع اهل المدينة فالعمل باجماعهم لما مر انه حجة قال
مسئلة الاكثر على ان الخبر المخالف للقياس من كل وجه مقدم وقيل بالعكس
ابو الحسين ان كانت العلة بقطعي فالقياس وان كان الاصل مقطوعا به
فالاجتهاد والا فالخبر والمختار ان كانت العلة بنص راجح على الخبر
ووجودها في الفرع قطعي فالقياس وان كان وجودها ظنيا فالوقف
والا فالخبر لنا ان عمر ترك القياس في الجنين للخبر وقال لولا هذا لقضينا
فيه برأينا وفي دية الاصابع باعتبار منافعها بقوله في كل اصبع عشر وفي
ميراث الزوجة من الدية وغير ذلك وشاع وذاع ولم ينكره احد واما
مخالفة ابن عباس خبر ابي هريرة توضؤوا مما مسته النار فاستبعاد
لظهوره وكذلك هو وعائشة في اذا استيقظ ولذلك قالا كيف نصنع
بالمهراس وايضا خبر معاذ العمل بالقياس واقره وايضا لو قدم لقدم
الاضعف والثانية اجماع لان الخبر يجتهد فيه في العدالة والدلالة والقياس

في ستة حكم الاصل وتعليله ووصف التعليل ووجوده في الفرع ونفي
المعارض منهما وفي الامرين اثنان كان الاصل خبرا قالوا الخبر يحتمل الكذب
والكفر والفسق والخطا والتجوز والنسخ واجيب بانه بعيد وانما يتطرق
اذا كان الاصل خبرا وما تقدم مما تقدم ولانه يرجع الى تعارض خبرين فيعمل
بالراجح او الوقف لتعارض المرجحين وان كان احدهما اعم خص بالاخص
وشبابك اقول خبر الواحد اذا خالف القياس فان تعارضا من وجه دون وجه
فالجمع ما امكن كما سيأتي وان خالف من كل وجه بان يبطل كل واحد منهما ما اثبته الآخر
بالكلية فالاكثر على ان الخبر مقدم وقيل بالعكس اي القياس مقدم وقال ابو الحسين
البصري ان كانت العلة ثابتة بدليل قطعي فالقياس مقدم وان كان حكم الاصل
مقطوعا به خاصة دون العلة فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر دليل
احدهما فيتبع والا فالخبر مقدم والمختار انه ان كانت العلة تثبت بالنص بنص
راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجود العلة في الفرع قطعيا فالقياس مقدم
وان كان وجودها فيه ظنيا فالتوقف والا اي وان ثبتت العلة لا بنص راجح
فالخبر مقدم لنا في تقديم الخبر حيث يقدم ان عمر رضي الله عنه ترك القياس بالخبر
في مسئلة الجنين فانه عليه السلام اوجب فيه الغرة وقال لولا هذا لقضينا فيه
برأينا اي بالقياس فلولا لانتفاء الشيء لثبوت غيره فدل على ان العمل بالقياس
لثبوت الخبر وكذا في دية الاصابع حيث راى تفاوت باعتبار منافعها فتركه
لخبر الواحد انه قال عليه السلام وفي كل اصبع عشر وكذا في ميراث الزوجة من دية
زوجها وكان يرى ان الدية للعاقلة ولم يملكها الزوج فلا ترث الزوجة منها
فاخبر ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امر بتوريثها منها فرجع اليه الى غير
ذلك من الصور التي يشهد بها كتب السير وشاع ذلك وذاع ولم ينكره احد
فكان ذلك اجماعا فان قيل ذلك معارض بان ابن عباس خالف خبر ابي هريرة
وهو قوله توضؤوا مما مسته النار بالقياس فقال الا نتوضأ بالحميم
فكيف نتوضأ مما عنه نتوضأ وبان ابن عباس وعائشة خالفا خبره وهو انه
قال عليه السلام اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء فانه
لا يدري اين باتت يده بالقياس فقالا كيف نصنع بالمهراس اذا كان فيه ما لم يدخل
فيه اليد فكيف توضأ منه الجواب انهما لم يخالفاه للقياس بل لاستبعادهما له
لظهور خلافه ولذلك جاء انا بالاعلى ظهور خلافه فقالا كيف نصنع بالمهراس
ولنا ايضا حديث معاذ اخر فيه القياس عن الخبر فاقره عليه السلام فكان

الخبر بعد ما قلنا ايضا انه لو قدم القياس لعدم الاضعف واللازم باطل اجماعا
بيان الملازمة ان الخبر يجتهد فيه في امرين عدالة الراوي ودلالة الخبر والقياس
يجتهد فيه في امور ستة حكم الاصل وتعليله وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود
ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل وفي الفرع هذا اذا لم يكن الاصل خبرا فان كان خبرا وجب الاجتهاد في
المسألة الامرين المذكورين وهما العدالة والدلالة فظاهر انه لما كان المجتهد فيه
في مواضع اكثر فاحتمال الخطا فيه اكثر والظن الحاصل به اضعف قالوا الاحتمال
في القياس اقل فكان اولى وذلك ان الخبر يحتمل باعتبار العدالة كذب الراوي
وفسقه وكفره وخطاه وباعتبار الدلالة التجوز وباعتبار حكمه النسخ والقياس
لا يحتمل شيئا من ذلك الجواب انهما احتمالات بعيدة فلا تمنع الظهور وايضا
فيأتي مثلها في القياس اذا كان اصله خبرا وانتم لا تفصلون فتقدمون القياس
مطلقا فهذا دليلنا فيما تقدم فيه الخبر واما تقديم ما يقدم من القياس على
الخبر وهو اذا كانت العلة ثابتة بنص راجح ووجودها في الفرع قطعيا فانه
يرجع الى تعارض الخبرين وواحد هما راجح فيقدم الراجح واما الوقف فيما هو
اوجبنا فيه الوقف وهو اذا كانت العلة بنص راجح ووجودها في الفرع ظني
فلتعارض الترجيحين ترجيح القياس لما ذكرنا من كونه راجحا وترجيح الخبر
الاخر لقلة المقدمات لعدم انضمام القياس اليه هذا كله اذا كانا عامين او
خاصين فاما اذا كان احدهما اعم والاخر اخص فالاعم يخصص بالاخص وسياتي
في باب العموم تفصيله قال مسألة المرسل قول غير الصحابي قال صلى الله عليه
وآله وسلم قال الشافعي ان اسنده غيره او ارسله وشيوخهما مختلفة او
عضده قول صحابي او اكثر العلماء او عرف انه لا يرسل الا عن عدل قبل
والا فلا وابو حنيفة ان كان من ائمة النقل قبل والا فلا وهو المختار لنا ان ارسال الائمة
من التابعين كان مشهورا مقبولا فيما بينهم ولم ينكره احد كابن المسيب والشعبي والنخعي
والحسن وغيرهم فان قيل يلزم ان يكون المخالف خارقا للاجماع قلنا خرق
الاجماع الاستدلالي او الظني لا يقدح وايضا لو لم يكن عدلا عنده لكان
مدلسا في الحديث قالوا لو قبل لقبل مع الشك لانه لو سئل لجاز ان لا يعدل قلنا
في غير الائمة قالوا لو قبل لقبل في عصرنا قلنا لعلة الخلاف فيه اما من كان من
ائمة النقل لا ريب يمنع قالوا لا يكون للاسناد معنى قلنا فائدته في
ائمة النقل تفاوتهم ودفع الخلاف القائل مطلقا متمسكين بمراسيل التابعين
ولا يفيدهم تعميما قالوا ارسال العدل يدل على تعديله قلنا نقطع بان الجاهل

يرسل ولا يدري من رواه وقد احتج على الشافعي فقيل ان اسند فالعمل بالمسند
وهو وارد وان لم يسند فقد انضم غير مقبول الى مثله ولا يرد فان الظن قد يحصل
او يقوى بالانضمام وفي المنقطع ان يكون بينهما رجل وفيه نظر والموقوف ان يكون
قول صحابي او من دونه اقول لما ذكرنا حكم المسند واما المرسل فهو ان يقول عدل
ليس بصحابي قال صلى الله عليه وآله وسلم كذا وفيه مذاهب احدها يقبل مطلقا ثانيها
لا يقبل ثالثها وهو قول الشافعي انه لا يقبل الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او يرسله
اخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اكثر
اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا عن من عدله ورابعها انه ان كان
الراوي من ائمة نقل الحديث قبل والا لم يقبل وهذا هو المختار لنا ارسال الائمة من التابعين
كان مشهورا مقبولا فيما بينهم ولم ينكره احد فكان اجماعا وذلك كارسال ابن المسيب
والشعبي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان قيل لو كان ما ذكرتم لكان ذلك اجماعا
فكان المخالف له خارقا فالاجماع مكفرا ومخطئا قطعا واللازم منتف بالاتفاق الجواب
كون المخالف خارقا فانما يكفر او يخطأ قطعا انما هو في خرق الاجماع القطعي وما الثابت
بالاستدلال او بالادلة الظنية فلا ولنا ايضا انه لو لم يكن المروي عنه عدلا عنده
لكان الجزم بالاسناد بروايته الموهم لانه سمع من عدل تدليسا في الحديث وهو بعيد
من ائمة النقل قالوا اولا لو قبل المرسل لقبل مع الشك فيه واللازم منتف بالاتفاق
بيان الملازمة انه لو سئل عن الراوي هل هو عدل لجاز ان لا يعدله لجواز ان يعدله
ومع احتمال عدم التعديل يبقى الشك ولا يحصل الظن الجواب ان هذا الاحتمال انما
يأتي في غير ائمة النقل واما الائمة فالظاهر انهم لا يجزمون الا عن لو سئلوا عنه لعدلوه
قالوا ثانيا لو قبل المرسل لقبل في عصرنا اذ لا تأثير للزمان فيه واللازم منتف
اتفاقا فالجواب منع الملازمة لعلة ذلك اي الارسال عن لو سئل عنه لم يعدل
فان اهل زماننا يرسلون غالبا ولا يدرون عمن يروون هذا في غير ائمة النقل
واما ائمة النقل فان لم تكن ريبة منع القبول فانه يقبل وهذا اسناده الى منع
انتفاء اللازم والحاصل منع الملازمة في غير محل النزاع ومنع انتفاء اللازم
فيما هو محل النزاع قالوا ثالثا لو جاز العمل بالمرسل لما كان لذكر الاسناد فائدة
فكان اتفاقهم على ذكر الاسناد اجماعا على العبث وذلك محال عادة الجواب منع
الملازمة بل فائدته في غير ائمة النقل ظاهرة وهي في ائمة النقل تفاوتهم
للترجيح عند التعارض وفي القبيلين رفع الخلاف اذا اختلف في المرسل واختلف
في المسند القائلون بقبول المرسل مطلقا سواء كان راويه من ائمة النقل ام لا

قالوا اولاً انما تعلموا المراسيل التابعين كما ذكرناه الى اخره فان ذلك لاتفاقهم بعضهم فان
من ذكرنا من الشعبي والنخعي والحسن كلهم من ائمة النقل فلم يجب في غير الائمة قالوا ثانيا
العدل اذا ارسل غلب على الظن ان المنقول عنه عدل والا لم يجز ما نقله قال الجواب
منع ذلك في غير الائمة لانا نقطع ان الجاهل يرسل فانه لا يدري عمن رواه فضلا عن صفته
التي هي العدالة ولئن سلمنا ذلك لم يقبل في عصرنا واعلم ان بعض الناس احتج على الشافعي
حيث قال يقبل المرسل اذا اسند غيره الى اخره وقال اما ان يشترطه اسناد غيره
فاطراد العمل حينئذ بالمسند وزعم المصنف ان هذا وارد عليه وقد يقال مقصوده
اي الحجة تثبت عند ذلك الاسناد اي انه لا يحتاج اليه فاما غير ذلك من الشروط
الاربعة غير الاسناد فاظهر ايضا لان نشأ منها ليس بدليل في العمل انما يفيد
انضم غير مقبول الى غير مقبول فلا يكون مقبولا وهذا غير وارد فان الظن قد لا
يحصل باحدهما ولا يقوى ليجب العمل به ويحصل او يقوى بانضمام الاخر اليه
وههنا اصطلاحات للمحدثين فاهمها المنقطع ان يكون بين الراويين رجل
لم يذكر وفي قوله نظر لتعرف ما ذكر في المرسل الموقوف وهو ان يكون قول الصحابي
او من دونه كالتابعي وامره ظاهر فانه مردود قال الامر حقيقة في القول
المخصوص اتفاقا وفي الفعل مجاز لانه لو كان مشتركا وقيل متواطئا لما سبق الى الفهم
ولو كان متواطئا لم يفهم منه الاخص كحيوان في انسان واستدل لو كان حقيقة
لزم الاشتراك فيخل بالتفاهم قد تقدم مثله الا ان المتواطئ مشتركان في عام
فيجعل اللفظ له دفعا للمحذورين واجيب بانه يؤدي الى رفعهما ابدا اذ ما من
مثلين الا يشتركان في عام فلا يكون في الصحة دلالة الاعم على الاخص وانما فانه قول احداث مذهب
ههنا اقول فرغ من السند وشرع في المتن مما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع
فمنه امر ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين وظاهر ومأول ومنطوق
ومفهوم فبدأ بالامر انما عليها بما ذكرنا من الترتيب فالامر ولا نعني به مسماه كما هو المتعارف
في الاخبار عن الالفاظ ان يلفظ بها والمراد مسمياتها بل لفظ الامر وهو ام ر كما يقال
زيد مبتدأ وضرب فعل ماض وفي حرف جر حقيقة في القول المخصوص اتفاقا وانه
قسم من الكلام وقد يطلق على الفعل فالاكثر على انه فيه مجاز وقيل مشترك بين القول
المخصوص والفعل وقيل متواطئ فيهما اي هو للقدر المشترك بينهما لنا سبق القول
المخصوص الى الفهم عند اطلاقه فكان حقيقة فيه غير مشترك بينهما والا لتبادر الاخر
او لم يتبادر معنى شيء منهما وهو ظاهر وليس متواطئا والا كان اعم من القول
المخصوص فلم يفهم منه القول المخصوص لان الاعم لا يدل على الاخص كما لا يفهم من الحيوان

الانسان خاصة قال واستدل بانه لو كان حقيقة في الفعل لكان مشتركا اذ لا شك وانه
حقيقة في القول المخصوص واللازم باطل لان الاشتراك يخل بالتفاهم الجواب انه لو لم يكن
حقيقة في الفعل للزم المجاز واللازم باطل لانه يخل بالتفاهم ويرجح كل نوع
بحجته الى مرجح والبه الاشارة بقوله وقد تقدم مثله القائلون بالتواطؤ
قالوا الامران مشتركان في عام وهو مفهوم احدهما فوجب جعله لذلك العام
دفعا للاشتراك والمجاز فان كليهما مخل وان لا حاجة لهما بالتفاهم الجواب
انما لا فائدة لما يستعمل لو لم يدل دليل على خلافه والاوجب دفع الاشتراك
والمجاز اصلا اذ ما من معنيين الا ويحتمل ذلك واما ثانيا فانه
يؤدي الى صحة دلالة الاعم على الاخص كما ذكرنا واما ثالثا فانه قول
حادث برفع كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه وانه مجمع عليه فوجب
رده قال حد الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء اقول ذكر للامر
حدودا فمنها صحيح ومنها فاسد والصحيح عنده انه اقتضاء فعل غير كف
على جهة الاستعلاء فالاقتضاء جنس وقوله غير كف يخرج النهي لما علمت انه
يقتضي الكف وهو فعل وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج ما على سبيل الدعاء
وهو الدعاء وما على سبيل التساوي وهو الالتماس ولا يشترط الاستعلاء
كما هو راي ابي الحسين البصري ولم يعتبر هذا الشرط كما هو راي الاشعري ولم
يشترط العلو كما هو راي المعتزلة لانهم مع الاستعلاء ويرد على ذلك
تمسك فانه امر بالكف وان الحق انه لا يشترط الاستعلاء لقوله تعالى حكاية
عن فرعون ماذا تامرون قال قال القاضي والامام القول المقتضي طاعة
المامور بفعل المامور به ورد بان المامور مشتق منه وان الطاعة موافقة
الامر فيجيء الدور وبنحوها وقيل خبر عن الثواب عن الفعل وقيل عن استحقاق
الثواب ورد بان الخبر يستلزم الصدق والكذب والامر يأباهما
اقول واما المزيف من حد الامر فقد ذكر منها اصحابنا فيه وجوها والمعتزلة
وجوها اما اصحابنا فقال القاضي الامر هو القول المقتضي طاعة المامور بفعل
المامور به وارتضاه الجمهور واعترض عليه بانه يشتمل على الدور اي هو
تعريف له بما لا يعرف الا به من وجهين احدهما ان المامور وهو واقع
في الحد مرتين مشتق من الامر فيتوقف معرفته على معرفة الامر لان معنى
المشتق منه موجود في المشتق مع زيادة فيكون تعريف الامر به دورا
وثانيهما ان الطاعة موافقة الامر والمضاف من حيث هو مضاف لا يعرف

الا معرفة المضاف اليه فاذا اقيد ظهر انه يجب الدور فيهما اي بحسب لفظ المامور والطاعة
واعلم انه يمكن دفع الدور بانا اذا عرفنا الامر من حيث هو كلام كفانا ذلك في ان نعلم المخاطب
به وهو المامور وما تضمنه وهو المامور به وفعل مضمونه وهو طاعته ولا
يتوقف على معرفة حقيقة الامر المطلق معرفتها فلا دور او نقول ان الامر نتصور
حقيقته ثم نتيره كاف في معرفة هذه الامور وان المطلوب تصور حقيقته وقد مر مثله
وقال قوم انه خبر عن الثواب على الفعل واخرون انه خبر عن استحقاق الثواب على
الفعل لئلا يلزم الخلف في خبره عند العفو واعترض عليهما بان الخبر يستلزم ما الصدق
او الكذب اذ لا يخلو عن احدهما قطعا والامر ينافيهما فانه لا يكون صدقا ولا كذبا البتة
وباقي الالفاظ مبين في دليل ما في الملزوم مبين وكيف يجعل احد المتنافيين جنسا للاخر
قال المعتزلة لما انكروا الكلام النفسي قالوا قول القائل لمن دونه افعل ونحوه
ويرد التهديد ونحوه والمبلغ والحاكي والادنى وقال قوم صيغة افعل بتجردها
عن القرائن الصارفة عن الامر وفيه تعريف الامر بالامر وان اسقط بقي
صيغة افعل مجردة وقال قوم صيغة افعل بارادات ثلث وجود اللفظ و
دلالتها على الامر والامتثال فالاول عن النائم فان لفظه بغير ارادة والثاني
عن التهديد ونحوه والثالث عن المبلغ وفيه تهافت لان المراد ان كان اللفظ
فسد لقوله وارادة دلالتها على الامر وان كان المعنى فسد لقوله الامر صيغة
افعل وقال قوم الامر ارادة الفعل ورد بان السلطان لو انكر متوعدا بالاهلاك
ضرب سيد لعبده وادعى المخالفة وطلب تمهيد عذره بمشاهدته فانه يامر
ولا يريد لان العاقل لا يريد هلاك نفسه واورد مثله على الطلب لان العاقل
لا يطلب هلاك نفسه وهو لازم والاولى لو كانت ارادة لوقعت المامورات
كلها لان معنى الارادة تخصيصه بحال الحدوث فاذا لم يوجد لم يخصص اقول
هذه الحدود المزيفة للامر التي ذكرتها المعتزلة وانهم لما انكروا الكلام النفسي وكان الطلب
نوعا منه لم يمكنهم ان يحدوه به فتارة حدوه باعتبار اللفظ وتارة باقتران صفة الارادة
وتارة جعلوه نفس صفة الارادة واما باعتبار اللفظ فقالوا هو قول القائل
لمن دونه افعل تهديدا وتعجيزا او غيرهما فانه يرد لخمسة عشر معنى وايضا
يرد على طرده قول القائل افعل لمن دونه اذا صدر عن مبلغ لامر الغير او حاك
له وانما يرد على عكسه افعل اذا صدر من الادنى على سبيل الاستعلاء ولذلك
يذم بانه امر من هو اعلى منه وقد يجاب عن الاول بان المراد قول افعل مرادا به ما
يتناوله عند الاطلاق وعن الثاني بانه ليس قولا لغيره افعل وعن الثالث

منع كونه امرا عندهم لغة والمسمى به عرفا وقال قوم هو صيغة افعل
مجردة عن القرائن الصارفة عن الامر واعترض عليه بانه تعريف الامر
بالامر ولا يعرف الشيء بنفسه وان اسقط صيغة افعل مجردة صار مجرده
مطلقا حتى عما يكون كونه امرا وقيل يجاب عنه بان المراد القرائن الصارفة
عما يتبادر منها الى الفهم عند اطلاقها واما باعتبار ما يقترن بالصيغة من
الارادة فقال قوم صيغة افعل بارادات ثلاث ارادة وجود اللفظ وارادة
دلالتها على الامر وارادة الامتثال واحترز بالاولى عن النائم اذ يصدر
عنه صيغة افعل من غير ارادة وجود اللفظ وبالثانية عن التهديد والتعجيز
والاكرام والاهانة ونحوها وبالثالثة عن الصيغة تصدر عن المبلغ والحاكي
فانه لا يريد الامتثال واعترض عليه بان فيه تهافتا لان المراد بالامر ان كان
هو اللفظ فسد لقوله الامر صيغة افعل وان كان المعنى ليس صيغة وقيل يجاب بان
المراد في احدهما اللفظ وفي الاخر المعنى لانه يقال عليهما واما باعتبار نفس
الارادة فقال قوم الامر ارادة الفعل واعترض بانه لو انكر ملك سلطان
ضرب سيد لعبده متوعدا له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد
يدعي مخالفة العبد له وامره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يامر عبده
بحضرة السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان عصيانه فيقبل
اعتذاره ويخلص من الهلاك فهاهنا قد امره والا لم يظهر عذره وهو مخالفة
الامر ولا يريد منه الفعل لانه لا يريد ما يفضي الى هلاك نفسه والا كان مريدا
لهلاك نفسه وانه محال وقد اجيب عنه بان مثله يجيء في الطلب لان العاقل
لا يطلب ما يستلزم هلاكه والا كان طالبا لهلاكه وهو لازم وقد يدفع
بالمعارضة اذ اعلم ان طلبه لا يفضي الى وقوعه وذكر المصنف ان الاولى في
ابطال كون الامر هو الارادة لو وقعت المامورات كلها لان الارادة تخصيص
الفعل بحال الحدوث فاذا لم يوجد لم تخصصه بحال الحدوث
قال القائلون بالنفسي اختلفوا في كون الامر له صيغة تخصه والخلاف فيه
عند المحققين في صيغة افعل فالجمهور حقيقة في الوجوب ابو هاشم في الندب
وقيل للطلب المشترك وقيل مشترك الاشعري والقاضي بالتوقف فيهما
وقيل مشترك فيهما وفي الاباحة وقيل للاذن المشترك في الثلاثة والشيعة
والقاضي مشترك في الثلاثة والتهديد لنا ثبوت الاستدلال بمطلقها

على الوجوب شائعا ذائعا من غير نكير كالعمل بالاخبار واعترض بانه ظن
واجيب بالمنع فلو سلم فيكفي الظهور في مدلول اللفظ والا لتعذر العمل
باكثر الظواهر في مدلول اللفظ الظاهر وقوله ايضا ما منعك الا تسجد اذ امرتك
والمراد قوله اسجدوا وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذم على مخالفة امره
وايضا تارك المامور به عاص بدليل افعصيت امري وايضا فليحذر الذين
يخالفون عن امره والتهديد دليل الوجوب واعترض بان المخالفة حمله على
ما يخالفه من ايجاب او ندب وهو تعسف او بعموم مطلق قلنا بل عام وايضا
نقطع ان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولو بكتابة او اشارة
فلم يفعل عد عاصيا واستدل بان الاشتراك خلاف الاصل فثبت ظهوره
في احد الاربعة والتهديد والاباحة بعيد والقطع بالفرق بين ندبتك
الى ان تسقيني وبين اسقني ولا فرق الا اللوم وضعف لانهم ان سلموا الفرق
فلان ندبتك نص واسقني محتمل في القائلين بالمذهب لكلام النفسي اختلفوا
في ان الامر هل له صيغة تخصه قال امام الحرمين وغيره من المحققين هذه الترجمة
خطا فانه لا خلاف في ان التعبير عنه ممكن مطلقا بمعنى في الوجوب والندب
او ندب مثل اوجبت وندبت وحتمت وسننت فالاولى الخلاف انما هو في صيغة
افعل وما في معناها فقال الجمهور انها حقيقة في الوجوب فقط وقال ابو هاشم
في الندب فقط وقيل للطلب فهو القدر المشترك بين الوجوب والندب اشتراكا
لفظيا وقال القاضي والاشعري بالوقف فيهما اي لا ندري اهو للوجوب او للندب
وقيل مشترك بين ثلاثة معان الوجوب والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك
بين الثلاثة وهو الاذن وقالت الشيعة هو مشترك بين الاربعة امور
الوجوب والندب والاباحة والتهديد لنا انه للوجوب ثبت ان الائمة الماضين
كانوا يستدلون بصيغة الامر مجردة عن القرائن على الوجوب وقد شاع ذلك
وذاع وتكرر ولم ينكر عليهم احد كالعمل بالاخبار سواء والكلام عليه ما تقدم
في الاخبار تقريرا واعتراضا وجوابا واعترض عليه بانه ظن في الاصول فلا يجزي
واجيب بمنع كونه ظنا ولو سلم فيكفي الظهور وبعمل الاحاد في مدلولات الالفاظ
والا لتعذر العمل باكثر الظواهر اذ المفيد ودونها انما هو تحصيل الظن بها واما القطع
فلا سبيل اليه البتة وقلنا ايضا قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد
به اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس هكذا

السؤال في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان
موجها وكان له ان يقول انك ما الزمتني فلا يلام والكلام في الانكار وقلنا ايضا قوله
قيل لهم اركعوا لا يركعون ذم على مخالفتهم للامر وهو معنى الوجوب وقلنا ايضا
ان تارك المامور به عاص وكل عاص متوعد وهو دليل الوجوب اما الاول
فلقوله تعالى افعصيت امري اي تركت مقتضاه اجماعا واما الثاني فلقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها واما الثالث فبين وقلنا
ايضا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم هدد مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب واعترض عليه بوجهين
احدهما ان هذا مبني على ان مخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك
بل هو حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره
والجواب ان هذا تعسف والظاهر المتبادر الى الفهم انما هو
انه ترك المامور به فلا يصرف عنه الا بدليل وثانيهما ان قوله عن امره
مطلق فلا يعم والجواب لا نسلم انه مطلق بل عام والمصدر اذا اضيف
كان عاما مثل ضرب زيد واكل عمرو وقلنا ايضا ان السيد نقطع اذا قال
لعبده خط هذا الثوب ولو بكتابة او اشارة فضلا عن التصريح من القول
فلم يفعل عد عاصيا ولا معنى للوجوب الا ذلك وقد استدل بان الاشتراك
خلاف الاصل فيكون حقيقة لاحد الاربعة فقط بحالة او الباقي فلم ليس
حقيقة في الاباحة ولا في التهديد لانه بعيد اذ يقتضي الامر ترجيح الفعل
مطلقا وليس للندب ايضا لانا نجد الفرق الضروري بين اسقني وبين
ندبتك الى ان تسقيني ولا فرق الا الذم في اسقني وعدم الذم في ندبتك
الى ان تسقيني ولو كان للندب لم يكن فرق فتعين كونه للوجوب ولا شك
تحقق الذم على الترك وهو حقيقة الوجوب وهو ضعيف لانهم يمنعون الفرق
وان سلموه فلا يسلمون انه ليس الا الذم وعدمه بل هو ان ندبتك نص في
الندب واسقني يحتمل الوجوب والندب قال الندب اذا امرتكم بامر
فاتوا منه ما استطعتم فرده الى مشيئتنا وهو المراد بالى ما
استطعتم وهو معنى الوجوب قلنا مطلق الطلب ثبت الرجحان والا فلا بد
من قيد فوجب جعله المشترك دفعا للاشتراك قلنا بل ثبت التقييد
ثم فيه اثبات اللغة بلوازم الماهيات الاشتراك ثبت الاطلاق
والاصل الحقيقة القاضي لو ثبت لثبت بدليل الى اخره قلنا بالاستقراء

المصنف مذهب الاذن المشترك كمطلق الطلب اقول هذه شبهة الحجة الفقهية القائلون
بانه للندب قالوا قال صلى الله عليه وآله وسلم اذا امرتكم بامر فأتوا منه ما
استطعتم فرده الى مشيتنا وهو معنى الندب الجواب لا نسلم انه رده الى مشيتنا
بل الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب والقائلون بمطلق الطلب قالوا
ثبت الرجحان بالضرورة من اللغة وجعله لاحدهما بخصوصه تقييد من غير
دليل فلا نصار اليه فوجب جعله للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك
والمجاز الجواب من وجهين احدهما لا نسلم ان جعله لاحدهما تقييد بلا دليل
بل ثبت بادلتنا على الوجوب وثانيهما انه اثبات اللغة بلوازم الماهيات وذلك
انكم جعلتم الرجحان لازما للوجوب والندب فجعلتم باعتباره صيغة الامر
لهما مع احتمال ان يكون للتقييد باحدهما او للمشترك بينهما القائلون بانه
مشترك بينهما قالوا ثبت الاطلاق عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون
حقيقة فيهما وهو الاشتراك الجواب قد عرف مرارا ان المجاز اولى من
الاشتراك فلم يعده القاضي ومذهبه الوقف قال لو ثبت لثبت بدليل واللازم
منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد ولا يفيد
العلم او التواتر وهو يوجب استواء طبقات الباحثين فيه فكان لا يختلف
فيه الجواب منع الحصر بل هنا قسم اخر وهو ثبوته بالادلة الاستقرائية
التي قد تقدمت في مرجعها سمي مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة
على المقصود به عند الاطلاق القائلون بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو
الاذن قالوا الحاقه في مطلق الطلب وهو انه ثبت الاذن بالضرورة والتقييد
لا دليل عليه فوجب جعله للمشترك والجواب انه ثبت التقييد بادلتنا قال
مسئلة صيغة الامر لا تدل على تكرار ولا مرة وهو مختار الامام
الاستاذ للتكرار مدة العمر مع الامكان وقال كثير للمرة ولا يحتمل
التكرار وقيل بالوقف لنا ان المدلول طلب حقيقة الفعل والمرة
والتكرار خارجي ولذلك يبرأ بالمرة وايضا فانا قاطعون بان المرة والتكرار
من صفات الفعل كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة اقول
صيغة الامر المجردة لا تدل على فعل المأمور به مكررا ولا على فعله مرة
واحدة وهو مختار امام الحرمين وقال الاستاذ ابو اسحق هو للتكرار
مدة العمر وقال كثير منهم ابو الحسين وغيره هو للمرة ولا يحتمل التكرار
وقيل بالوقف بمعنى لا ندري لنا ان مدلول صيغة الامر طلب حقيقة

الفعل والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر خارجي فيجب ان يحصل الامتثال
بالحقيقة مع ايهما حصلت ولا يتقيد باحدهما دون الاخر ولذلك يبرأ بالمرة الواحدة
لا لانها تدل على المرة الواحدة بخصوصها ولنا ايضا انا قاطعون بان المرة والتكرار
من صفات الفعل كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا
او غير مكرر فتقيد بصفاته المتنوعة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات
المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها فاذا ثبت ذلك فمعنى اضرب
مثلا يدل على صفة للضرب من تكرار او مرة وهو المطلوب وقد يقال لا ذلك
بعد ان عدم الدلالة عليهما بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة وهو المتنازع
فيه واحتمالها لهما لا يمنع ظهور احدهما قال الاستاذ تكرر الصوم والصلوة
رد بان التكرار من غيره وعورض بالحج قالوا ثبت في النهي فوجب في
الامر لانهما طلب رد بانه قياس وبالفرق بان النهي يقتضي النفي وبان
التكرار في الامر مانع من غيره بخلاف النهي قالوا الامر نهي عن ضده
والنهي يعم فيلزم التكرار رد بالمنع وبان اقتضى النهي للاضداد دائما فرع على تكرار الامر المرة القطع بانه اذا قال ادخل فدخل
مرة امتثل قلنا انما امتثل بفعل ما امر به لانها من ضرورته لا لان الامر
ظاهر فيها ولا في التكرار الوقف لو ثبت الى اخره اقول هذه حجج
المخالفين والاستاذ ومتابعوه قالوا اولا لو لم يكن الامر للتكرار لما تكرر
الصوم والصلوة وقد تكرر والجواب منع الملازمة اذ لعل التكرار من غيره
وان سلم فمعارض بالحج فانه امر به ولا تكرار قالوا ثانيا ثبت التكرار في النهي
فوجب في الامر لانهما طلب الجواب اولا انه قياس في اللغة وقد بطل وثانيا
بالفرق اما ان النهي يقتضي نفي الحقيقة وهو بانتفائها في جميع الاوقات والامر
يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة واما ان التكرار في الامر مانع من فعل غيره
من المأمورات بخلاف التكرار في النهي اذ التروك تجتمع وتجامع كل الافعال
بخلاف الافعال قالوا ثالثا الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع من المنهي عنه
دائما فيلزم التكرار في المأمور به الجواب لا نسلم ان الامر بالشيء نهي عن ضده
وسيأتي سلمنا لكن النهي بحسب الامر فاذا كان امرا بالفعل دائما كان نهيا
عن ضده دائما واما كان امرا به في وقت ما كان نهيا عن الاضداد في ذلك
الوقت فاذن كون النهي الضمني للامر للتكرار فرع كون الامر للتكرار
فاثباته به دور والقائلون بالمرة احتجوا بانه اذا قال السيد لعبده ادخل

الى ان يدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد الجواب انه انما
يصير ممتثلا لانه المامور به وهو الحقيقة حصل في ضمن المرة لا لان الامر ظاهر في
المرة بخصوصها فانه غير طالب لها فيهما ولا في التكرار بل في المشترك ويحصل في ضمنها
ولولا ذلك لما امتثل بالتكرار والقائلون بالوقف قالوا لو ثبت لثبت بدليل
والعقل لا مدخل له والاحاد لا تفيد والتواتر يمنع الخلاف الجواب ما مر من
الاستقراء وان الظن كاف في مدلولات الالفاظ قال مسألة الامر اذا علق
على علة ثابتة وجب تكرره بتكررها اتفاقا للاجماع على اتباع العلة لا للامر
فان علق على غير علة فالمختار لا يقتضي لنا القطع بانه اذا قال ان دخلت
السوق فاشتر كذا عد ممتثلا بالمرة مقتصرا قالوا ثبت ذلك في اوامر
الشرع اذا قمتم الى الصلوة وان كنتم جنبا قلنا في غير العلة بدليل خاص قالوا
تكرر الحكم لتكرر العلة فالشرط اولى لانتفاء المشروط بانتفائه قلنا العلة
مقتضية معلولها اقول القائلون بان الامر لا يدل على التكرار اتفقوا
على ان الامر اذا علق على علة ثابتة عليتها بالدليل مثل ان يقول ان زنا فاجلده
فالاتفاق على انه يجب تكرار الفعل بتكرر العلة للاجماع على وجوب اتباع
العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر وليس التكرار ههنا مستفادا
من الامر لما ذكرنا فان علق على غير علة اي امر لم تثبت عليته مثل ان يقول
اذا دخل الشهر فاعتق عبدا من عبيدي فالمختار انه لا يقتضي التكرار
تكرار الفعل بتكرار ما علق به لنا ان السيد اذا قال لعبده اذا دخلت السوق
فاشتر كذا فاشتراه مرة مقتصرا عليها غير مكرر لها بتكرار دخول السوق
عد ممتثلا وذلك معلوم قطعا ولو وجب تكرار الفعل بتكرار ما علق به لما كان
كذلك القائلون بانه يتكرر في غير العلة قالوا ثبت ذلك اي تكرار الفعل
بتكرر ما علق به في اوامر الشرع نحو اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا والزانية والزاني
فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا وان كنتم جنبا فاطهروا والاستقراء
دل على انه فهم التكرار من نفس التعليق الجواب اما ما ثبت عليته مثل الزنا
والسرقة والجنابة فليس محل النزاع واما غيره فلا يثبت فيه التكرار الا بدليل
خاص ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة القائلون بانه لا يتكرر في العلة
قالوا لو تكرر الفعل بتكرر العلة لتكرر بتكرر الشرط بالطريق الاولى اذ الشرط يلزم
من عدمه عدم المشروط بخلاف العلة لجواز ان يخلفها علة اخرى كما في
تعليل الحكم بعلتين مستقلتين الجواب التكرار في العلة انما كان باعتبار ان وجودها

مقتض لوجود المعلول اما ذلك منتف في الشرط فان وجوده لا يقتضي وجود
المشروط وان انتفاء انتفائه بانتفائه لا يوجب التكرار بتكرره قال مسألة
القائلون بالتكرار قائلون بالفور ومن قال بالمرة برئ قال بعضهم
للفور وقال القاضي اما الفور واما العزم وقال الامام بالوقف لغة فان
بادر امتثل وقيل بالوقف وان بادر وعن الشافعي ما اخترناه في التكرار
وهو الصحيح لنا ما تقدم الفور لو قال اسقني فاخر عد عاصيا قلنا
للقرينة قالوا كل مخبر او منشئ فقصده الحاضر مثل زيد قائم وانت طالق
قلنا رد بانه قياس وبالفرق بان في هذا استقبالا قطعا قالوا طلبت
كالنهي والامر نهي عن ضده وقد تقدم قالوا ما منعك الا تسجد اذ امرتك
ذم على ترك البدار قلنا لقوله فاذا سويته قالوا لو كان التاخير
مشروعا لوجب ان يكون الى وقت معين واجيب بانه يلزم لو صرح بالجواز
وبانه انما يلزم ان لو كان التاخير متعينا فاما في الجواز فلا لانه متمكن
من الامتثال قالوا قال سارعوا فاستبقوا قلنا محمول على الافضلية والا
لم يكن مسارعا القاضي ما تقدم في الموسع الامام الطلب متحقق والتاخير
مشكوك فوجب البدار واجيب بانه غير مشكوك اقول كل من قال بان
الامر للتكرار قال انه للفور واما القائلون بان البراءة تحصل بالمرة سواء
كان لها بخصوصها ام لا فقال بعضهم انه للفور فلو اخر عصى وقال القاضي
يقتضي الفور اما بالفعل في الحال او العزم على الفعل في ثاني الحال وقال
امام الحرمين بالوقف في مدلوله لغة اهو للفور ام لا لكنه لو بادر الى الفعل
بالفور حصل الامتثال فانه ممتثل سواء كان للفور او للقدر المشترك واما
وجوب التراخي فغير محتمل وقيل بالوقف فيه لغة وفي الامتثال به ان بادر
لاحتمال وجوب التراخي وروي عن الشافعي رحمه الله مثل ما اخترناه من
كونه للتكرار وهو انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق
الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا هو الصحيح لنا مثل ما تقدم
في التكرار من ان المدلول طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجي وان
الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما القائلون بالفور
قالوا اولا لو قال لعبده اسقني فاخر من غير عذر عد عاصيا وذلك
معلوم من العرف ولولا انه للفور لما عد عاصيا الجواب ان ذلك انما
فهم بالقرينة وهو انه معلوم عادة ان طلب السقي يكون عند الحاجة اليه

عاجلا في الكلام فيما اذا كانت الصيغة مجردة قالوا ثانيا كل مخبر كالقائل زيد
قائم وعمرو في الدار وكل منشئ كالقائل انت طالق وهو حر انما يقصد الزمان
الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب الجواب اولا انه قياس في اللغة
لانك تعني الامر في افادته للفور على غيره من الخبر والانشاء وقد علمت
انه غير جائز وثانيا بالفرق بينهما بان الامر فيه دلالة على الاستقبال اما مطلقا
واما الاقرب الى الحال وكلاهما محتمل فلا يصار اليه الا بدليل قالوا ثالثا النهي
يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله وقالوا ايضا الامر بالشيء نهي عن ضده
وهو يقتضي الفور وقد تقدم تقريرهما والجواب عنهما ايضا فلا نعيدهما قالوا
رابعا قال الله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك قدم على ترك المبادرة فدل
على انه للفور والا لم يتوجه الذم عليه وكان له ان يجيب بانك ما امرتني بالبدار
وسوف اسجد الجواب ان ذلك لانه امر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه بدليل
قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين قالوا
خامسا لو كان التأخير مشروعا لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف
اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى اخره الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير
معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال واما انتفاء اللازم ايضا فاذ لا اشعار
به في الامر ولا دليل من خارج الجواب اولا بالنقض بما لو صرح بجواز التأخير اذ لا
خلاف في مكانه وثانيا انه انما يلزم لو كان التأخير متعينا فيجب تعيين وقته الذي
يؤخر اليه ويفعله فيه واما اذا كان جائزا فلا لانه متمكن من الامتثال بالمبادرة
ولا يلزم التكليف بالمحال قالوا سادسا قال الله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم
والمراد سببها اتفاقا وهو فعل المامور به فيجب المسارعة اليه وقال تعالى
فاستبقوا الخيرات وفعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما
يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور الجواب ان ذلك محمول على
افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلم يكن
سارعا ومستبقا لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق لا يقال لمن
قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق احتج القاضي ايضا بما تقدم في
الوجوب الموسع من انه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة والجواب ما
مر من انه يطلب بخصوص الفعل ويجب العزم من حيث هو حكم من احكام الايمان الامام
فالطلب الفعل متحقق وجواز التأخير مشكوك فيه لاحتمال ان يكون للفور
فيعصي بالتأخير فوجب البدار اليه ليخرج عن العهدة والجواب ان جواز التأخير لا يستلزم

انه مشكوك فيه بل التأخير جائز حقا لما ذكرنا من الادلة قال مسألة اختيار الامام
والغزالي ان الامر بشيء معين ليس نهيا عن ضده ولا يستلزمه عقلا وقال
القاضي في مقتضى بعض الامر نهي عن ضده ثم قال يستلزمه ثم اقتصر قوم وقال القاضي
والنهي كذلك فيهما ثم منهم من خص الوجوب دون الندب لنا لو كان الامر
نهيا عن الضد او يستلزمه لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه لانه مطلوب
النهي ونحن نقطع بالطلب مع الذهول عنهما فاعترض بان المراد الضد
العام وتعقله حاصل لانه لو كان عليه لم يطلبه واجيب بان طلبه في المستقبل
ولو سلم فالتلبس بالكف واضح اقول قد اختلف في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده
وليس الكلام في هذين المفهومين لتغايرهما لاختلاف الاضافة قطعا ولا في اللفظ
اذ النزاع في ان الشيء المعين اذا امر به فهل ذلك الامر نهي عن الشيء المعين المضاد له
او لا فاذا قال تحرك فهل هو في المعنى بمثابة ان يقول لا تسكن فاختار الامام والغزالي
انه ليس نفس النهي عن ضده ولا يستلزمه عقلا وهو المختار وقال القاضي ومتابعوه
اولا انه نفس النهي عن ضده وقالوا اخرى انه يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا
وهو القاضي ومتابعوه عليه فقالوا النهي كذلك في الوجهين فقالوا اولا النهي عن الشيء
نفس الامر بضده وقالوا اخرى انه يتضمنه ثم القائلون بان الامر بالشيء نهي عن
الضد على الوجهين منهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن
الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما
دون الندب لنا لو كان الامر بالشيء نهيا عن ضده او متضمنا له لم يحصل بدون تعقل
الضد والكف عنه واللازم منتف اما الملازمة فلان الكف عن الضد هو مطلوب
النهي ويمتنع ان يكون المتكلم طالبا بالامر لما لا يشعر به فيكون الكف عن ضده متعقلا
له فاما ذلك لا يحصل بتعقل ما يضر به وهما الضد والكف عنه واما انتفاء اللازم
فلانا نقطع بطلب حصول الفعل مع الذهول عن الضد والكف عنه وقد اعترض عليه
بان المراد بالضد ههنا هو الضد العام لا الاضداد الخاصة التي يذهل عنها
هو الاضداد الخاصة واما الضد العام فتعقله متحقق حاصل لان المامور
لو كان على الفعل متلبسا به لم يطلبه الامر منه لانه طلب الحاصل فاذن انما
يطلبه اذا علم انه متلبس بضده ولا بد في انه يستلزم تعقل ضده الخاص
انما يطلب منه الفعل في المستقبل فلا يمتنع الالتباس به في الحال فيطلب منه
ان يوجده في المستقبل كما يوجده في الحال ولو سلم فالتلبس بالكف واضح تعلم بالمشاهدة
ولا حاجة في العلم به الى العلم بتعقل الضد وانما يلزم النهي عن الكف قد ذلك واضح لا اع

لنا فيه فلا يقلح من له النزاع في الاصطلاح قال القاضي لو لم يكن اياه لكان ضدا
او مثلا او خلافا لانهما اما ان يتساويا في صفات النفس او لا الثاني
اما ان يتنافيا بانفسهما او لا فلو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل
خلافين لكان احدهما مع ضد الآخر وخلافه ولانه حكم الخلافين ويستحيل
الامر مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لانهما نقيضان او تكليف بغير
الممكن واجيب ان اريد بطلب ترك ضده طلب الكف منع لان بهما عندنا وقد
يتلازم الخلافان فيستحيل ذلك وقد يكون كل منهما ضد الضد الآخر كالظن
والشك فانهما معاندين العلم وان اريد بتركه ضده عين الفعل المامور به
رجع النزاع لفظيا في تسميته تركا وفي تسمية طلبه نهيا القاضي ايضا السكون
عين ترك الحركة فطلب السكون طلب ترك الحركة واجيب بما تقدم اقول
احتج القاضي على ان الامر بالشي هو النهي عن ضده بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله
او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل اما الملازمة فلان كل متغايرين اما
ان يتساويا في صفات النفس اي لا في المعنى بصفات النفس ما لا يحتاج الوصف
به الى تعقل امر زايد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود والشيئية له
بخلاف الحدوث والتحيز فان تساويا فهما مثلان كسوادين وبياضين وان لا فاما
ان يتنافيا بانفسهما فضدان كالسواد والبياض وان لا فخلافان كالسواد والحلاوة
واما انتفا اللازم باقسامه فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل
واحد وهما يجتمعان اذ يجوز الامر بالشي والنهي عن ضده معا ووقوعه
ولو كانا خلافين لكان اجتماع كل واحد منهما مع ضد الآخر ممكنا فان لان
الخلافين حكمهما ذلك كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة وهي مع
الرايحة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشي مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده
لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان اذ يطلب افعل هذا وافعل ضده امرا
مناقضا كما يطلب فعله و[illegible] فعل ضده حين مناقضا واما لانه تكليف بغير
الممكن وانه محال الجواب ان يقال له ما تريد بقولك هو طلب لترك ضده اتريد
انه طلب الكف عن ضده او طلب فعل ضد ضده الذي هو نفس الفعل المامور به
فان اريد طلب الكف منع ما زعم انه لازم الخلافين من ضد الآخر ولا نعد ان
يكون بالشي ضد الامر ولضده كان العلم ضد للشك ولضده وهو الظن فاذا
كان ذلك فلا يجب اجتماعه مع ضد الآخر هذا اذا اريد طلب الكف وان اريد
به فعل ضد ضده وهو عين الفعل المامور به بترك الضد وفي تسمية طلبه نهيا

وكان طريق

وكان طريق الفعل ثبوته النقل لغة ولم يثبت وعلى تقدير ثبوته يكون حاصله
ان الامر بالشي له عبارة اخرى كالاعجمية مثل انت وابن اخت خالتك وذلك نسبه
اللعب لا يليق ان يشحن بها الكتب العلمية وتشتغل بها واحتج القاضي ايضا
ان فعل السكون مثلا عين ترك الحركة اذ البقا في الحيز الاول هو بعينه عدم الانتقال
الى الحيز الثاني وانما يختلف التعبير عنه ويلزم منه ان يكون طلب فعل السكون
هو طلب ترك الحركة واجيب بما تقدم من رجوع النزاع لفظيا قال المصنف امر
الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل وهو الكف
او الضد فيستلزم النهي واجيب بانه مبني على انه معقول لابن الحاجب
وان سلم فالذم على انه لم يفعل لا على فعل وان سلم فالنهي طلب كف عن فعل
لا عن كف والا ادى الى وجوب تصور الكف عن الكف لكل امر وهو باطل
قطعا قالوا لا يتم الواجب الا بترك ضده وهو الكف عن ضده او نفيه
فيكون مطلوبا وهو معنى النهي وقد تقدم اقول القائلون بان الامر بالشي
يتضمن النهي عن ضده لهم حجتان قالوا اولا الايجاب طلب فعل يذم على تركه
اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو هاهنا الا الكف عنه او فعل ضده
وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان هو يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه
عنه لانه معناه الجواب انه مبني على ان الذم بالترك من معقول الايجاب
وهو لا يقتضيه الحاكم من غير خطور الذم بالترك على البال وان لزمه في
الواقع فلا يلزم منه ذلك وان سلم فلا نسلم انه لا ذم الا على فعل بل يذم على انه
لم يفعل ما امر به وان سلم فالنهي طلب كف عن فعل لا عن كف فكان الامر طلب
عن كف والذي تحقق توجه هذه المنوع انه لو لا هي وصح دليلكم لادى الى وجوب
تصور الكف عن الكف لكل امر كسبي وذلك باطل قطعا وان الامر بالشي لا يخطر الكف
عن الكف ببالنا قالوا ثانيا لا يتم فعل الواجب وهو فعل المامور به الا بترك ضده
وهو اما الكف عن ضده او نفي ضده على الرايين وما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب فالكف عن الضد او نفي الضد واجب وهو معنى النهي عنه فالجواب عنه قد
تقدم وهو منع ما لا يتم الواجب الا به من عقلي او عرفي فهو واجب قال الطاردون
[illegible] القاضي المعتزلة [illegible] النهي طلب ترك فعل والترك فعل الضد
فيكون امرا بالضد قلنا فيكون الزنا واجبا من حيث هو ترك لواط
وبالعكس وهو باطل قطعا وبان لا مباح وبان النهي طلب الكف
لا الضد المراد فان قلتم فالكف فعل فيكون امرا رجع النزاع لفظيا ولزم

ان يكون النهي نوعا من الامر ومن ثم مر الامر طلب فعل لا كف اقول الطاردون للحكم في النهي انه امر بالضد احتجوا بمتمسكي القاضي وهو قوله لو لم يكن نفسه لكان مثله او ضده او خلافه وهي باطلة والقياس ترك السكون هو الحركة فطلبه طلبها هو والجواب الجواب والصالح ان النهي طلب ترك الفعل فكون الترك فعلا لا يسلم المقدور وليس فعل غير الضد لانه لا يكون تركا له فهو فعل احد الضدين فيكون مطلوبا وهو معنى الامر به الجواب اما اولا فلانه لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون الزنا واجبا من حيث هو ترك اللواط لانه ضده واللواط واجبا لانه ترك الزنا فحصل الثواب بهما بقصد اداء الواجب بهما وبطلان ذلك معلوم من الدين ضرورة واما ثانيا فلانه يستلزم نفي المباح اذ ما من مباح الا وهو ترك حرام كما هو مذهب الكعبي وقد بطل واما ثالثا فان الكف هو المطلوب في النهي ولا يلزم منه وجوب ضد من الاضداد الجزئية الذي هو المراد وفيه البحث فان قلتم فالكف فعل يتحقق فيكون ضدا وقد طلب فيتحقق الامر بالضد قلنا يرجع النزاع حينئذ لفظيا في تسميته الكف فعلا ثم في تسمية طلبه امرا كما تقدم ويلزم ان يكون النهي نوعا من الامر ولا نزاع حسن في المعنى فانا نقول به وان لم نطلق عليه لفظ الامر لكن الكلام في تعريف الامر انه طلب فعل غير كف ولولا المخالفة في ان النهي طلب الكف لما قيل
قال الطاردون في النهي لا يتم المطلوب بالنهي الا باحد اضداده كالامر واجيب بالالزام القطعي وبان لا مباح اقول الطاردون في النهي اي الذين قالوا بان النهي يتضمن الامر بالضد لا انه نفسه قالوا لا يتم المطلوب من النهي الا باحد اضداده كما لا يتم المطلوب من الامر الا بترك جميع اضداده فيجب وتقريره من الجواب اما اولا فبما مر من الالزام القطعي فهو لزوم كون الزنا واجبا لانه ترك اللواط وبالعكس واما ثانيا فالالزام بان لا مباح حينئذ كما مر
قال والفارق من الطرد اما لان النهي طلب نفي واما للالزام القطعي واما لان الايجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل فاستلزم كما تقدم والنهي طلب كف عن فعل فلم يستلزم الامر لانه طلب فعل لا كف واما لابطال المباح اقول الذين فرقوا من طرد الحكم في النهي واقتصروا عليه في الامر لم يقولوا بان النهي عن الشيء امر بضده لاحد امور اربعة اما لان مذهبهم ان النهي طلب نفي الفعل لا طلب الكف عنه الذي هو ضده كما هو مذهب ابي هاشم فلا يكون امرا بالضد واما فرارا من الالزام القطعي في امر الزنا واللواط واما لان امر الايجاب يستلزم الضد كما تقدم واما النهي فهو طلب كف عن فعل ثم فعله

فلم يكن

فلم يكن مستلزما للامر لانه طلب فعل غير كف وهذا طلب فعل هو كف واما اللزوم ابطال المباح فكونه واجبا كما هو مذهب الكعبي قال والمخصص الوجوب الامرين اقول الذي خصص الحكم بامر الوجوب دون الندب فله من الامرين وهو ان امر الوجوب يستلزم الذم على الترك فيستلزم النهي كما تقدم بخلاف امر الندب وللزوم ابطال المباح اذ ما من وقت الا ويندب فيه فعل فان استغراق الاوقات بالمندوب مندوب بخلاف الواجب فانه الا الاوقات لم كلها فيكون العمل في غير وقت لزوم اداء الواجب مباحا ولا يلزم نفي المباح قال مسئلة الاجزاء الامتثال فان الاتيان بالمامور به على وجهه يحققه اتفاقا وقيل الاجزاء اسقاط القضا فيستلزمه وقال عبد الجبار لا يستلزم لنا لو لم يستلزم لم يعلم امتثال وايضا فان القضا استدراك لما فات من الاجزاء فيكون تحصيلا للحاصل قالوا لو كان لكان المصلي بظن الطهارة اثما او ساقطا عنه القضا اذا تبين الحدث واجيب بالسقوط للخلاف فيه وبان الواجب مثله بامر اخر عند التبين وتمام الحج الفاسد واضح اقول الاتيان بالمامور به على وجهه اي كما امر به الشارع هل يوجب الاجزاء اعلم ان الاجزاء يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال به والاخر سقوط القضا به فان فسر بحصول الامتثال به فلا شك ان اتيان المامور به على وجهه يحققه وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك وان فسر بسقوط القضا فقد اختلف فيه المختار انه يلزمه وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه قال في المنتهى ان الاجزاء لا يمتنع ان يرد امر بعده بمثله فسمي ويرجع النزاع في تسميته قضاء وان اراد انه لا يدل على سقوطه فساقط لنا لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال ابدا واللازم منتف اما الملازمة فلانه حينئذ يجوز ان ياتي بالمامور به ولا يسقط عنه بل يجب عليه فعله مرة اخرى قضاء وطلب القضا اذا فعله لم يسقط لذلك واما انتفاء اللازم فمعلوم قطعا واتفاقا وايضا ان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء والفرض انه قد جاء بالمامور به على وجهه ولم يفت شيء وحصل المطلوب بتمامه فلو اتى به استدراكا لكان تحصيل الحاصل قالوا اولا لو كان مسقطا للقضاء لكان المصلي بظن الطهارة اذا تبين كونه محدثا اما اثما او ساقطا عنه القضا واللازم منتف اما الاولى فلانه امر بصلوة بظن الطهارة فقد اتى بها على وجهها والفرض

انه يسقط القضا فكان ساقطًا عنه ق اما الثانيه فبالاتفاق الجواب اما اولا فمنع
انتفا اللازم بل نقول باجب سقيه وهو سقوط القضا عنه فلا نصلي مثلها لان المسئله
مختلف فيها قلنا المنع الى ان يثبت ق اما ثانيا فلان الماموريه صلوة بطهاره
واذا تبين خلافه وجب مثله بامر اخر فهو واجب مستانف والاول فبسقط لا
يقتضي ق تسميته الثاني قضا مجاز لانه مثل الاول قالوا ثانيا لو كان مسقطا لكان
اتمام الحج الفاسد مسقطا للقضا ولم يسقط بالاتفاق ق الجواب واضح مما قلنا وهو
انه قد وجب قضا ما فسد والقامه فعل اخر اوجب بامر اخر ق الاتمام والقضا
لم يجب قضاوه فما فعل سقط قضاوه والذي يجب قضاه لم يفعل قال مسئله صيغة الامر
بعد الحظر لله بلجيه على الاكثر لنا ظاهر بفسر على او احللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة
قالوا لو كان مانعًا لمنع من التصريح واجيب بان التصريح قد لا يكون بخلاف
الظاهر اقول من قال ان صيغة الامر للوجوب اختلفوا فيها اذا وردت بعد الحظر
فالاكثر على انها للاباحه وقيل للوجوب و لا اثر لتقدم النهي وتوقف امام الحرمين
وقيل اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي كان كما قبل النهي وهو غير بعيد لنا غلبته
في الاباحه في عرف الشارع مقدم على الوجوب الذي عليه اللغه وذلك لان الاذهان
تسابق الى الفهم في نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة
فانتشروا في الارض لكنت تمسكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها قالوا لو كان
ورود بعد النهي مانعا من الوجوب لامتنع معه التصريح بالوجوب ق لا نمنع اذ لو قيل
قد حرمت عليك ذلك ثم قال اوجبته عليك لم يلزم منه محال وكما يمكن الانتقال
الى الايجاب فقد ثبت انه غير مانع وصيغة الامر مقتضية للايجاب فوجب حمله على
الوجوب عملا بالمقتضي السالم عن المعارض والجواب منع الملازمة فان قيام الدليل
الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وبان الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينه صارفه
عما يحمل عليه عند التجرد عنها قال مسئله القضا بامر جديد وبعض الفقها
بالاول لنا لو وجب به لاقتضاه وصوم يوم الخميس لا يقتضي يوم الجمعه وايضا
لو اقتضاه لكان ادا ولكانا سوا قالوا الزمان ظرف فاختلاله لا يوثر في
السقوط ورد بان الكلام في مقيد لو قدم لم يصح قالوا كاجل الدين ورد بالمنع
وبما تقدم قالوا فيكون ادا قلنا سمي قضا لانه يجب استدراكا لما فات اقول
الامر بفعل في وقت معين لا يقتضي فعله فيما بعد ذلك الوقت لا ادا ولا قضا
فلو ثبت قضاه فبامر جديد نحو من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
وقال بعض الفقها يجب القضا بالامر الاول لنا لو وجب القضا بالامر الاول لكا

لكان هو مقتضيا للقضا ق اللازم منتف اما الملازمه فلان وجوبه ادا الوجوب
اخص من القضا الاقتضا ق ثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم ق اما انتفا اللازم
فلانا قاطعون بان قول القايل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعه بوجه من وجوه
الاقتضا ق لا تعرض له به ق لا بنفي ولا باثبات ق لنا ايضا انه لو وجب به لاقتضاه
ق لو اقتضاه لكان ادا لا قضا ولكان بمنابه ان يقول صم اما يوم الخميس ق اما
يوم الجمعه وهو مخير بينهما ق الثاني ادا لا قضا للاول ولنا ايضا يلزم
ان يكون سوا فلا يعصي بالتاخير ق للخصم ان يقول انما ادعى انه امر بالصلوة
وبايقاعها يوم الخميس فلما فات احدهما بقي الاخر الذي هو كمال الماموريه
بقي الوجوب مع نقص فيه فلا يلزم اقتضا خصوص الجمعه ولا كونها ادا
ولا كونهما سوا للتفاوت بالنقص والكمال قالوا اولا الزمان ظرف من ضرورة
المامور به غير داخل في المامور به فلا يوثر اختلاله في سقوطه والجواب ان
الكلام في الفعل المقيد بوقته بحيث لو قدم لم يعتد به كالصلوة ق الوقت
في مثله داخل في المامور به وقيد له ق الاجماع التقديم قالوا ثانيا الوقت
للمامور به كالاجل للدين فكما ان الدين لا يسقط بان لا يوجد في اجله
بل يجب الادا بعده فكذلك المامور به اذا لم يوجد في وقته وجب الادا بعده
والجواب لا نسلم كونه كاجل الدين لما تقدم انه لو قدم لم يعتد به بخلاف
ادا الدين قالوا ثالثا لو وجب بامر جديد لكان ادا لانه امر بالفعل بعد الوقت
فيكون ثابتا به في وقته لا بعده ق هو الادا الجواب انما سمي قضا لان فيه
استدراك مصلحه ما فات ق لا وحاصله منع الملازمه اذ شرط في الادا
ان لا يكون استدراكا لمصلحه فانت ق علم ان هذه المسئله مبنيه على
ان المقيد هو المطلق والقيد وهما شيان كما في العقل واللفظ او ما هو
صدق عليه وهو شي واحد يعبر عنه بالمركب من معد ده وهو سطر الى
ان التركيب من الحسن والفصل وغاير هما في العقل او في الخارج قال
مسئله الامر بالامر بالشي ليس امرا بالشي لنا لو كان لكان مر عبدك
تعدا لعبدك ولكان ناقض بقوله للعبد لا تعرف قالوا فهم ذلك من
امر الله تعالى ورسوله ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل للعلم بانه مبلغ اقول امر الامر المكلف ان يامر غيره بشي ليس امرا
من الامر لذلك الغير بذلك الشي مثاله قوله عليه السلام مروهم
بالصلوة لسبع ق لا امر للصبي من قبل الشارع بالصلوة لنا لو كان الامر

لكان هو

بالامر امر الهان وهو كذلك للعابر مرعيد كذلك ان يتحريصيد لانه امر لعبد الغير وكان
ذلك مناقضا لقولك للعبد لا تعبر لانه امر له ونهي والـلازم منتف بالقطع والاتفاق
قالوا فهم ذلك من امر الله تعالى رسوله رسوله عليه السلام ان يامر نا
ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا اي الجواب ان لم الفهم ثم لقرينة
تدل عليه وهو العلم بانه مبلغ لامر الله تعالى وامر الملك وليس الغرض امرهما
بالامر من قبل نفسه الذي هو محل النزاع قال مسئلة اذا امر بفعل مطلق
فالمطلوب الفعل الممكن المطابق للماهية لا الماهية لنا ان الماهية
يستحيل وجودها في الاعيان لما يلزم من تعددها فيكون كليا جزئيا
وهو محال قالوا المطلوب مطلق والجزئي مقيد فالمشترك هو المطلوب
قلنا يستحيل لما ذكرناه اقول اذا امر الامر بفعل مطلق نحو اضرب من غير تعيين
لماهية الضرب فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لا ان
الماهية هي المطلوب به لنا ان الماهية الكلية يستحيل وجودها في الاعيان فلا
تطلب والا امتنع الامتثال وهو خلاف الاجماع بيان ان الماهية يستحيل
وجودها في الاعيان انها لو وجدت لزم تعددها كلية في ضمن الجزئيات
من حيث انها موجودة تكون متشخصة جزئية ومن حيث انها الماهية
الكلية تكون الكلية وانه محال قالوا المطلوب غير مقيد والجزئي مقيد فلا
تكون المطلوب هو الجزئي فيكون المشترك اذ لا مخرج عنهما الجواب يستحيل
طلب المشترك لما ذكرنا من الدليل فوجب حمل الامر على طلب الجزئي بمعنى
المقيد وان كان ظاهرا في المشترك لان القاطع لا يعارضه الظاهر واعلم
انك اذا وقفت على الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء ولا بشرط شيء علمت
ان المطلوب الماهية من حيث هي هي لا بقيد الجزئية ولا بقيد الكلية ولا
يلزم من عدم اعتبار احدهما اعتبار الاخر وان ذلك غير مستحيل بل موجود
في ضمن الجزئيات وللاطناب فيه موضع اخر قال الامران المتعاقبان بمتماثلين
ولا مانع عادة من التكرار من تعريف او غيره والثاني غير معطوف
مثل صل ركعتين صل ركعتين معمول بهما وقيل تاكيد وقيل بالوقف
الاول فائدة التاسيس اظهر فكان اولى الثاني اكثر في التاكيد ويلزم
من العمل مخالفة براءة الذمة وفي المعطوف العمل ارجح فان رجح
التاكيد بعادي قدم الارجح والا فالوقف اقول اذا تعاقب
امران متماثلين فانه يحمل التاكيد فيكون المطلوب الفعل مره ويحمل

التاسيس فيكون المطلوب الفعل مكررا اللهم الا اذا كان مانع عادة مثل
تعريف يرجع الثاني الى الاول نحو صل ركعتين صل الركعتين او غير ذلك
مثل اسقني ماء اسقني ماء فان القرينة وهي دفع الحاجة بشربة واحدة غالبا تمنع تكرار
السقي فيتعين التاكيد واما اذا لم يوجد ما يمنع التكرار فاما ان لا
يكون الثاني معطوفا على الاول او يكون فان لم يكن معطوفا مثل صل
ركعتين صل ركعتين فقيل معمول بهما فيجب التكرار وقيل تاكيد فيحمل على
وقيل بالوقف فيهما الاول وهو القائل بانه يعمل بهما قال فائدة التاسيس
وهو ايجاب اخرا ظهر من فائدة التاكيد وهو نفي وهو ظاهر العموم
لان التاسيس اكثر في التاكيد اقل والحمل على الاكثر الاظهر اولى
الثاني وهو القائل بانه تاكيد قال كثر التكرار في التاكيد ما لم يكثر في
التاسيس فيحمل عليه الحاقا للفرد بالاعم الاغلب وايضا فيلزم من العمل
بهما مخالفة براءة الذمة التي هي الاصل بخلاف التاكيد وما لا يفضي الى
مخالفة الظاهر اولى مما يفضي اليه واما اذا كان معطوفا مثل صل ركعتين
وصل ركعتين فالعمل بهما ارجح لان ورود التاكيد بحرف العطف لم يعهد
او يقل فان رجح في المعطوف التاكيد بعادي من تعريف وغيره في مع التعاطف
من العطف ومانع التكرار ويصار الى الترجيح فيقدم الارجح وان لم يوجد
راجح بان تساويا وجب الوقف قال النواهي النهي اقتضاء كف عن فعل
على جهة الاستعلاء وما قيل في حد الامر من مزيف وغيره فقد قيل
مقابله في حد النهي والكلام في صيغته والخلاف في ظهور الحظر
لا الكراهة وبالعكس او مشتركة او موقوفة كما تقدم وحكمها
التكرار والفور وفي تقدم الوجوب قرينة نقل الاستاذ والاجماع
وتوقف الامام وله مسائل مختصة اقول حد النهي انه اقتضاء كف
عن فعل على جهة الاستعلاء والقيود قد عرفت فايدتها في الامر وما
قيل في حد الامر من مزيف وغيره قيل مقابله في حد النهي مثل انه القول
المقتضي طاعة المنهي عنه او قول القائل لمن دونه لا تفعل او لا تفعل مجردة
عن القرائن الصارفة عن النهي او صيغة لا تفعل بارادات ثلث وجود
اللفظ والدلالة والامتثال والاعتراضات ما مرت هناك والخلاف
في انه هل له صيغة وفي صيغته انها ظاهرة في الحظر دون الكراهة او
بالعكس او مشتركة او للمشترك او موقوفة كما تقدم في صيغة الامر

ويخالف الامر في ان حكمها التكرار فينسحب حكمها على جميع الازمان والفور فيجب الانتهاء في الحال وفي تقدم الوجوب قرينة دالة على انه للاباحة نقل الاستاذ الاجماع على انه للحظر ولم ينقل احد للاباحة كما في الامر وتوقف الامام فيه لعدم الاجماع هذه هي المسائل المشتركة فللنهي مسائل تختصه لا توجد مثلها في الامر وها هي نذكرها قال مسئلة النهي عن الشيء لعينه يدل على الفساد شرعا لا لغة وقيل لغة وثالثها في الاجزاء لا السببية لنا ان فساده سلب احكامه وليس في اللفظ ما يدل عليه لغة قطعا واما كونه يدل شرعا فلان العلماء لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في الربويات والانكحة وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة للنهي ومن ثبوته حكمة للصحة واللازم باطل لانهما في التساوي ومرجوحية النهي تمنع النهي لخلوه عن الحكمة وفي رجحان النهي تمنع الصحة لذلك اقول النهي عن الشيء قد يكون لعينه وقد يكون لصفته وكلامنا الان في المنهي عنه لعينه وانه يدل على فساد المنهي عنه شرعا لا لغة وقيل لغة وقيل يدل على الفساد اذا استعمل في مقابلة الاجزاء وهو موافقة العبادة للامر واسقاطها للقضاء لا اذا استعمل في مقابلة السببية فهو استتباع المعاملة اثرها وذلك ان الصحة وهي مقابلته تستعمل في الامرين لنا اما انه لا يدل على الفساد لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا ولو قال لا تبع هذا فانك لو فعلت لعاقبتك ولكن تترتب عليه احكامه لم يكن ظاهرا في التناقض واما انه يدل على الفساد شرعا فلان علماء الامصار في الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الربويات والانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان فعله كلا فعل فامتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فاولى لفوات الزائد من مصلحة الصحة وهي مصلحة خالصة وان كانت راجحة امتنعت الصحة لخلوه عن المصلحة ايضا بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وانها مصلحة خالصة قال المعلم

لم يزل العلماء واجيب بفهمهم شرعا لما تقدم قالوا الامر يقتضي الصحة

والنهي

والنهي نقيضه فيقتضي نقيضها قلنا احسن انه لا تقتضيها لغة ولو سلم فلا يلزم اختلاف المتقابلات احكاما ولان سلم فانما يلزم ان لا يكون الصحة لا ان يقتضي الفساد والنافي لو دل لناقض تصريح الصحة وتمسك عن الربا بعينه ولو فعلت لعاقبتك لكن يصح واجيب بالمنع لما سبق اقول هذه حجة المخالفين القائلين بانه يدل على الفساد لغة قالوا وكلما ذكرناه في دلالته شرعا فهو قولنا لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد والجواب ان ذلك على دلالته على الفساد واما اللغة فلا يدل ذلك لفهمهم دلالته شرعا لما تقدم من دليلنا على عدم دلالته لغة قالوا ثانيا الامر يقتضي الصحة لما مر والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد والجواب ان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونحن نقول بمثله في النهي ومرادكم دلالته لغة ومثله ممنوع والامر يقتضي ذلك لكن المقابلة لا تجب اختلاف احكامهما لجواز الاشتراك في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامهما سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه انه يقتضي الفساد فمن اين يلزم في النهي انه يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به والنافي لدلالته على الفساد مطلقا لغة وشرعا قالوا لو دل النهي على الفساد لكان منافيا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن الربا بعينه ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك والجواب منع الملازمة لما سبق ان الظهور لا يمنع التصريح بنقيضه الصارف عن ظاهره قال القايل يدل على الصحة لو لم يدل لكان المنهي عنه غير الشرعي والشرعي الصحيح كصوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة واجيب بان الشرعي ليس معناه المعتبر لقوله دعي الصلوة ~~قالوا لو كان~~ وللزوم دخول الوضوء وغيره في مسمى الصلوة قالوا لو كان ممتنعا لم يمنع واجيب بان المنع للنهي وبالنقض بمثل ولا تنكحوا ودعي الصلوة وبلزم حمله على اللغوي لو قدم في مخالفة ان المنع لا يمنع ثم هو متعذر في حق الحائض اقول ان قوما ممن قال بان النهي لا يدل على الفساد لم يقتصروا على ذلك حتى قالوا انه يدل على الصحة وينسب ذلك الى محمد بن الحسن قالوا اولا لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي واللازم منتف اما الملازمة فلان المنهي عنه اذا لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا معتبرا لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واما انتفاء اللازم فلانا نعلم ان المنهي عنه في صوم يوم النحر والصلوة

في الاوقات المكروهة انما هي الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعا
الجواب ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بتسمية الشارع بذلك الاسم وهو الصوم
المغتسلة صحيحة ام لا كما نقول صلوة صحيحة وصلوة فاسدة ويدل عليه
قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرايك وصلوة الحايض لا تصح اتفاقا
ثم يلزم ان يكون الوضو وغيره من شرايط الصلوة داخلا في مفهوم الصلوة
لان الصلوة المعتبرة هي المقرونة بالشروط وذلك باطل بالاتفاق على انها
شرايط الصلوة لا اركانها قالوا ثانيا لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا عنه
ولا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع لا يفيد الجواب اولا انه منع بهذا المنع
وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كما ذكرنا في تحصيل الحاصل انه اذا كان
الحاصل بهذا التحصيل لم يمتنع وثانيا بانه منقوض بمثل ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
ولا يدل على الصحة بالاجماع وكذا قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرايك
فان قيل فنحمله هاهنا على اللغوي فلا يلزم الصحة قلنا دليلكم قائم في
اللغوي وهو ابو حنيفة يسمع منهم اللغوي وقد منعوا عنه فيوقعهم
ذلك في مخالفة ما قالوا من ان الممتنع لا يمنع عنه ثم حمله على اللغوي فان يمكن
في نكاح منكوحات الابا فانه متعذر في صلوة الحايض فان اللغوي وهو
الدعا غير ممنوع عنه اتفاقا قال مسئلة النهي عن الشي لوصفه كذلك حكمه فان
لا كثيرين وقال الشافعي يضاد وجوب اصله يعني ظاهرا قال الاول يعني الكراهة
وقال ابو حنيفة يدل على فساد الوصف لا المنهي عنه لنا استدلال العلما
على تحريم صوم يوم العيد بنحوه فما تقدم من المعنى قالوا لو دل لناقض
تصريح الصحة وطلاق الحايض وذبح ملك الغير معتبر واجيب بانه ظاهر
فيه وما خولف فبدليل وصرف النهي عنه اقول ما ذكرناه هو المنهي عنه لعينه
واما المنهي عنه لوصفه مثل عقد الربا حرام لاشتماله على الزيادة
فهو كذلك اي يدل على الفساد عند الاكثرين وقال الشافعي النهي عن الوصف
يضاد وجوب اصله ومعنى قول الشافعي انه ظاهر في عدم وجوب اصله
فساد وجوب الاصل ظاهرا لانه لفساد عقلا والاول ح عليه بحمل الكراهة ولم
الاجماع وجوب اصله لان نسبة الكراهة والتحريم الى الوجه في التضاد سوا
فلو لم يجامع احدهما لم يجامع الاخر وذلك يوجب الا يوجد الواجب بالصلوة والصوم
والصلوة المكروهين وانه باطل اجماعا وقال ابو حنيفة يدل على فساد
الوصف ولا يدل على فساد اصله فهو المنهي عنه لوصفه حتى لو طرح الزيادة

عاد عقد الربا صحيحا لنا استدلال العلما على فساد الصوم يوم النحر بنهي الرسول عليه السلام
ذلك نهيا عنه لا انه صوم بل لانه في يوم العيد وانه وصف وايضا ما تقدم من المعنى
وهو التعميم ومصلحة النهي والصحة وانهما متساويان او لا الحاجة قالوا لو دل
النهي عن الشي لوصفه على الفساد لناقض النهي التصريح بالصحة كامر وايضا وجد الاعتبار
طلاق الحايض ولا ذبح ملك الغير لمنعه اجماعا وهما معتبران الجواب انه ظاهر
في الفساد وقد علمت انه يجوز التصريح بخلاف الظاهر وانه يجوز مخالفة
الظاهر للدليل فلعل ما ذكرتم من الصور خولف فيها الظاهر لدليل صرف النهي عنه
الى وصفه قال مسئلة النهي يقتضي الدوام ظاهرا لنا استدلال العلما مع
اختلاف الاوقات قالوا نهيت الحايض عن الصلوة والصوم قلنا لانه مقيد
اقول النهي يقتضي الدوام وترك المنهي عنه المحققين اقتضاء ظاهرا فيحمل عليه الا
اذا صرف عنه دليل وقد خالف في ذلك شذوذ ولنا لم تزل العلما
يستدلون بالنهي على الترك مع اختلاف الاوقات لا يخصصونه بوقت
دون وقت ولولا انه للدوام لما صح ذلك قالوا لو كان للدوام لما انفك عنه
وقد انفك فان الحايض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام الجواب
ان كلامنا في النهي المطلق وهذا مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول
غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض قال العام والخاص ابو الحسين العام
اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس بمانع لان نحو عشرة ونحو ضرب زيد
عمرا يدخل وقال الغزالي اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيين
فصاعدا وليس بجامع لخروج المعدوم والمستحيل لان مدلولهما ليس
بشي والموصولات لانها ليست بلفظ واحد ولا مانع لان كل مثنى يدخل فيه
ولان كل معهود ونكرة يدخل فيه وقد يلتزم هذين والاولى ما دل على
مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقولنا اشتركت فيه ليخرج
نحو عشرة ومطلقا ليخرج المعهود وضربة ليخرج نحو رجل والخاص بخلافه
اقول من اقسام المتن العام والخاص فتكلم فيهما وبدا بحد العام قال ابو الحسين
البصري العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له وقد اورد بعض المتاخرين وجعل
واحد احترازا عن نحو المشترك اذا استغرق جميع افراد معنى واحد
واعترض عليه بانه ليس بمانع لان نحو مائة وعشرة يدخل فيه وكذا ضرب
زيد عمرا لانه يستغرق ما يصلح له اذ لا يخرج عنه شي من المعدد الذي
لكن ان يقيد وهو معنى الاستغراق مع انه ليس بعام ولا يخفى عليك انما يصلح له

وهذا ما هو المفهوم والسلوك الشرعيان لا الامساك

لزوم التحكم على تساوي وصف المستدل المعبر عنه بوصف التعليل ووصف المعترض
فان قيل لما كان مبنى
المعبر عنه بوصف التعليل المعارضة من عدم ترجيح كان وجه السؤال ان وصف المستدل لما فيه من التشعب
روعي بالعلية والجواب انا لا نسلم دلالة حصول التشعب بالوصف على كونه علة كيف وفيه شائبة دور لضرورة
توقف العلم بكل منهما على الاخر ولو سلم انه يدل عليه او ان ذلك التحكم والترجيح دون البال لضرورة سبق العلة
بالمناسبة ونحوها عورض بترجيح وصف المعارضة بان في الغاية لزوم مخالفة الاصل اعني عدم الحكم
وفي اعتباره لزوم موافقة الاصل اعني الجمع بين دليلي العلة والمعارض حيث اعتبر كل من وصفيهما ولو
بالجزئية واما من جعل مبنى لزوم التحكم على تساوي استقلال وصف التعليل وجزئيته جعل وجه السؤال ترجيح
الاستقلال لما فيه من التوسعة وجعل الجواب منع دلالة الاستقلال على التوسعة ثم المعارضة بترجيح
الجزئية لما فيها من موافقة الاصل اعني عدم الحكم من اعتبار وصفي المستدل والمعارض جميعا كلاهما
جزء العلة وبهذا ذلك الاعتبار اي لتعليل الجمع الا تعليل الحكم بين اصل وفرع بوصف مشترك بينهما
والفرق الا بتخصيص ذلك الحكم بالاصل دون الفرع لموجب وصف مختص بالاصل وتحمل النظر في ان علة الحكم في الاصل
هي ذلك الوصف المشترك او المختص وذلك اجماع على ان للمعترض ابداء وصف فارق لا يوجد في الفرع وانه
يقبل ويترك به قياس المستدل ولا معنى لقبول المعارضة سوى هذا وفي بعض الشروح ان تحقق الفرق انما
يكون بان خصوصية الاصل اعتبارا او خصوصية الفرع منعا وهذا دليل قبول المعارضة واما ما ذهب
اليه بعض الشارحين من ان الفرق انما يتحقق بكون ما جعله المستدل علة جزء علة فلا يخفى ما فيه ومبناه على
ان تخصيص الاختلاف في القسم الثاني من هذه المعارضة

اذ لا يخرج عنه شيء من المتعدد الذي يمكن ان يفيده فهو معنى الاستغراق مع انه
ليس بعام فلا يخفى عليك انما يصلح له عشرة جميع العشرات لا ما تضمنه من الآحاد
وعشرة لا استغراق فيها انما يتناول لما يتناول صلوحه على البدل والجملة لا يتصل المعاني
اجرائها فقال الغزالي العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين
فصاعدا اي فوائد القيود ظاهرة واعترض عليه انه ليس بجامع ولا مانع
اما انه ليس بجامع فلخروج لفظ المعدوم والمستحيل فانه عام مع انه ليس بشيء
وايضا الموصولات بصلاتها من العام وليس بلفظ واحد واما انه ليس بمانع
فلان كل مثنى يدخل في الحد مع انه ليس بعام وايضا فالجمع المعهود والنكرة
يدخل فيه وليس بعام الا ان الغزالي يلتزم هذين ويرى ان جمع المعهود
والنكرة عامان فلا يرد عليه وقد يجاب عن الاول بان المستحيل والمعدوم
شيء لغة وان لم يكن شيئا بالمعنى المتنازع فيه في الكلام وهو كونه متقرر
حالة العدم وعن الثاني بان الموصولات هي التي ثبت لها العموم والصلات
مبينات لان الموصولات مبهمة لا تعلم الا بالصلة والمراد باللفظ
الواحد الا تعدد بتعدد المعاني وعن الثالث بان المثنى تناوله لكلا اثنين
تناول احتمال لا تناول دلالة الا بقرينة فلا يكون هو الدال بل معها وايضا
لا يصدق عليه انه يدل على شيئين فصاعدا اذ لا يصلح لما فوق الاثنين
وعن الرابع بعلم مما ذكرنا او يلتزم كما مر ثم ذكر المصنف ان الاولى ان يقال
العام ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله ما دل
كالجنس وقوله على مسميات اخرج نحو زيد وقوله باعتبار امر اشتركت فيه
يخرج نحو عشرة فان العشرة دلت على آحاد لا باعتبار امر اشتركت فيه
لان آحاد العشرة اجزاء العشرة لا جزئيات فلا يصدق على واحد واحد انه
عشرة قوله مطلقا ليخرج المعهود فانه يدل على مسميات باعتبار ما اشتركت
فيه مع قيد خصصه بالمعهودين وقوله ضربة اي دفعة واحدة ليخرج نحو رجل
وامرأة فانه يدل على مسميات لا دفعة بل دفعات على البدل قال مسئلة
العموم من عوارض الالفاظ حقيقة واما في المعاني فثالثها الصحيح لكن
لنا ان العموم حقيقة في شمول امر لمتعدد وهو في المعاني كعموم المطر والخصب
ولذلك قيل عم المطر والخصب ونحوه فكذلك المعنى الكلي لشموله لجزئياته
ومن ثم قيل العام ما لا يمنع تصوره من الشركة فان قيل المراد امر واحد
شامل وعموم المطر ونحوه ليس كذلك قلنا ليس العموم بهذا الشرط

لغة واصطلاحا وذلك ثابت في عموم الصوت والامر والنهي والمعنى الكلي اقول
العموم بمعنى الشمول من عوارض الالفاظ حقيقة فاذا قيل هذا اللفظ عام
صدق على سبيل الحقيقة واما في المعنى فاذا قيل هذا المعنى عام فهل هو
حقيقة فيه مذاهب اولها لا يصدق لا حقيقة ولا مجازا ثانيها الصدق
مجازا ثالثها وهو المختار يصدق حقيقة كما في الالفاظ لنا ان العموم
حقيقة في شمول امر لمتعدد فكما صح في الالفاظ باعتبار شمول لفظ لمعاني
متعددة بحسب الوضع يصح في المعاني باعتبار شمول معنى لمعان متعددة
والتحقيق فيها بيانه انه يتصور شمول امر معنوي لامور متعددة كعموم المطر
والخصب والقحط للبلاد ولذلك يقال عم المطر وعم الخصب ونحوه وكذلك
ما يتصوره الانسان من المعاني الكلية فانها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة
تحتها ولذلك يقول المنطقيون العام ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة
والخاص بخلافه فان قيل المراد بالعام امر واحد شامل لمتعدد وشمول
المطر والخصب ونحوهما ليس كذلك اذ الموجود في كل مكان غير الموجود
في المكان الآخر وانما هو افراد من المطر والخصب والجواب لا نسلم ان المعتبر
في اللغة في العموم هذا القيد بل يكفي الشمول سواء كان هناك امر واحد
او لم يكن ولئن سلمنا فالعموم بذلك المعنى ثابت في الصوت يسمعه طائفة
وهو امر واحد يعمهم وكذلك الامر والنهي النفسيان فقد يعمان خلقا
كثيرا وكذلك المعاني الكلية يتصور لعمومها الآحاد التي تحتها واعلم
ان الاطلاق اللغوي امره سهل انما النزاع في امر واحد متعلق بمتعدد
وذلك لا يتصور في الاعيان الخارجية انما يتصور في المعاني الذهنية
والاصوليون ينكرون وجودها قال مسئلة الشافعي والمحققون للعموم
صيغة والخلاف في عمومها وخصوصها كما مر في الامر وقيل مشتركة وقيل
بالوقف وفي الاخبار لا الامر والنهي والوقف اما على معنى ما ندري واما على
معنى نعلم انه وضع ولا ندري احقيقة ام مجاز وهي اسماء الشروط والاستفهام
والموصولات والجموع المعرفة تعريف جنس والمضافة واسم الجنس كذلك
والنكرة في النفي لنا القطع في لا تضرب احدا والاستدلال من العلماء بنحو
والسارق والزانية ويوصيكم الله في اولادكم وكاحتجاج عمر في قتال ابي بكر
مانعي الزكوة امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكذلك الائمة
من قريش ونحن معاشر الانبياء لا نورث وشاع وذاع ولم ينكره احد

قوله فهم بالقراين يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مدلول ظاهر ابدا او الاتفاق فيمن
دخل داري فهو حر او طالق انه يعم واتصاكثرة الوقايع واستدل بانه معنى
ظاهر محتاج الى التعبير عنه لكثرته واجيب فقد يستغنى بالمجاز او بالمشترك
اقول ذهب الشافعي وجميع المحققين الى ان العموم له صيغة موضوعة له حقيقة
وتحرير محل النزاع كما مر في الامر وحاصله راجع الى الصيغ المخصوصة التي سنذكرها
هل للعموم ام لا فقال الاكثر له صيغة هي حقيقة فيه وقال قوم الصيغة حقيقة في
الخصوص وهي في العموم مجاز وقال الاشعري تارة بانها مشتركة وتارة بالوقف
وقيل بالوقف في الاخبار دون الامر والنهي وقال القاضي بالوقف اما على انا لا ندري
او وضع لها ام لا او لا ندري احقيقة منفردة او مشتركا ام مجاز اثم الصيغة الموضوعة
له عند المحققين هي عدة فمنها اسماء الشرط والاستفهام نحو من وما ومهما واين وما
ومنها الموصولات نحو من وما والذي ومنها الجموع المعرفة تعريف جنس لا عهد
والجمع المضافة نحو العلماء وعلماء البلد ومنها اسم الجنس كذلك اي معرفا بتعريف جنس
او مضافا ومنها النكرة في سياق النفي دون الاثبات نحو ما من رجل لان السيد
اذا قال العبده لا تضرب احدا فهم منه العموم حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر
دليل الحقيقة فالنكرة في النفي للعموم حقيقة فللعموم صيغة وايضا انا نقطع
ان العلماء لم يزالون يستدلون بمثل والسارق والسارقة فاقطعوا والزانية والزاني
فاجلدوا ويوصيكم الله في اولادكم ومنه احتجاج عمر في قصة قتال ابي بكر مانعي الزكوة
بقوله صلى الله عليه وآله وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا
قالوها فقد حقنوا مني دماءهم واموالهم الا بحقه وهو انه منعه عن القتال
واحتج عليه لذلك وقرره وعدل الى الاحتجاج الا بحقه والزكوة من حقه فدل
على انهما فهما منه العموم في وجوب القتال قبل ان يقولوا لا اله الا الله وعدمه
بعده ومنه احتجاج ابي بكر عنه بقوله الائمة من قريش وقرره الصحابة ومنه
احتجاج ابي بكر بقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث وشاع وذاع ذلكم ولم ينكره احد
ولولا ان الصيغة للعموم لما كان فيه حجة في الصور الخمسة لا يقال اذا قلت بعض
الائمة من قريش لم يلزم منه ان لا يكون من غيرهم امام فكان يكفي الاحتجاج
به عادة واعترض عليه بان ذلك انما فهم بالقراين والجواب ان فتح هذا الباب
يوجب الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقراين فان
ان قلت لهم لم يسلموا نفي الواضع بل احق والاكثر من تتبع موارد الاستعمال
والتحقيق ان الحق لا ساقى الحصر الظهور وقد يقال في مثل السارق والسارقة

انه فهم العموم لانه يشبع لترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية او بانه
علم انه للتمهيد قاعدة كما لم احكم ما عن ابي فعلم العموم لانه شاع وما العول له
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فطما التنقيح المناط فهو الغا الخصوصية
وعليه قس وايضا الاتفاق على انه اذا قال من دخل داري فهو حر
او فهي طالق انه يعم العبيد و النساء وايضا الكثرة الوقايع التي
يستعمل فيها الصيغ للعموم واستدل بها على العموم مما ذكرناه
وما لم نذكره وهي تفيد لمن تتبعها العلم بانها ظاهرة في العموم وكذلك
نحو قول عثمن بن مظعون لما سمع وكل نعيم لا محالة زايل كذبت
فان نعيم اهل الجنة لا يزول ونحو لا اله الا الله فانه يفهم منه نفي
جميع ما سوى الله واعتراض ابن الزبعرى على قوله انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم بقوله النبي فقد عبدت الملائكة والمسيح
ورد على اليهود قولهم ما انزل الله على بشر من شيء بقوله من
انزل الكتاب الذي جاء به موسى وذلك اكثر من ان يحصى مفصلا
فلذلك اجملوا واستدل بان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وجه
ماسة الى التعبير عنه فوجب الوضع له عادة لكثير من المعاني
التي وضع لها الظهور والحاجة الى التعبير عنها مما لا يحصى كالواحد
والاثنين والخبر والاستخبار الجواب انه قد يستغنى عن الوضع
لها خاصة بالمجاز وبالمشترك فلا يكون ظاهرا في العموم وذلك كما
لخصوص الروايح والطعوم ولم يوجد ذلك الى اهماله بالكلية قال
الخصوص متيقن فجعله له حقيقة اولى ارد بانه اثبات اللغة بالترجيح
وباب العموم احوط فكان اولى قالوا لا عام الا مخصص فيظهر انها للاغلب
ورد بان احتياج ~~الخصوص~~ خصيصها الى ~~دليل~~ يشعر بانها للعموم وايضا
فانما يكون ذلك عند عدم الدليل الاستراك اطلقت لحماق الاصل
الحقيقة اجيب بانه على خلاف الاصل وقد تقدم مثله الفارق
الاجماع على التكليف للعام قد لك بالامر والنهي واجيب بان الاجماع على
الاحبار للعام اقول هذه حجج المخالفين فالقائلون بان هذه الصيغ حقيقة
في الخصوص قالوا اولا الخصوص متيقن لانها ان كانت له فمراد وان كانت للعموم
فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه
اذ ربما كان الخصوص فكان العموم غير مراد ولا داخل فيه فلا يثبت فجعله حقيقة

للخصوص المستفيد اولى من جعله للعموم المشكوك فيه الجواب اولاً انه اثبات اللغة بالترجيح وذلك لا يجوز بل لا يثبت الا بالنقل عرفيه وثانياً ان العموم احوط لاحتمال ان يراد العموم فلو حمله على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم فالحمل على الامر الاحوط اولى واعلم ان ذلك مما يختلف في الايجاب والاباحة وقالوا ثانياً مشهور في الالسن حتى صار مثلاً انه ما من عام الا وقد خص منه والظاهر انه للاغلب حقيقة وفي الاقل مجاز تقليلاً للمجاز الجواب اولاً ان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص يخصص ظاهر لانه للعموم ولا يحمل على الخصوص الا بدليل وهو دليل المجاز في الخصوص والحقيقة في العموم وثانياً انه ذلك اي ظهوره كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انه لا قل كالغائط والمراد وههنا قد وجد ادلتنا عليه القائلون بالاشتراك قالوا اطلقت الصيغة للعموم والخصوص والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما وهو معنى الاشتراك وقد تقدم مثله في مسئلة تعارضها الفارق وهو القائل بانها في الامر والنهي للعموم وفي الاخبار متوقف قال الاجماع على ان التكليف للعام اي لعامة المكلفين والتكليف انما يحصل بالامر والنهي فلولا ان صيغتهما للعموم لما كان التكليف عاماً الجواب المعارضة بمثله في الاخبار للاجماع على الاخبار لما ورد في حق جميع الامة وانا مكلفون بمعرفتها قال

مسئلة الجمع المنكر ليس بعام لنا القطع بان رجالاً في الجموع كرجل في الوحدان ولو قال له عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع قالوا صح اطلاقه على كل جمع فحمله على الجميع حمل على جميع حقائقه ورد بنحو رجل وانه للماضي على البدل قالوا لو لم يكن للعموم لكان مخصصاً بالبعض رد برجل وانه للجمع موضوع للجمع المشترك اقول الجمع المنكر نحو رجال ليس من صيغ العموم عند المحققين لنا القطع ان رجالاً بين الجموع في صلوحه لكل عدد كرجل بين الوحدان في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلاً ليس للعموم فيما يتناوله من الوحدان من مراتب العدد وايضاً لو قال له عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع وهو الثلثة اتفاقاً ولو كان ظاهراً في العموم لما صح وردّ بانه للاستغراق ويستند بتمام القرينة قالوا اولاً ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان اولى الجواب النقض بنحو رجل فانه يصح لكل واحد على البدل ولا يوجب ذلك حمله على الجميع ولا يقال ان ذلك حمل له على جميع حقائقه فكذا ههنا وقد يفرق بين جميع الافراد احدى حقائقه وهي يتناول سائر الحقائق لانها منه كحسنها

لحسنها فكان الحمل عليه اولى فانه لما كان مترددا بين حقائقه كفانا في الترجيح هذا الفرق واما رجل فليس له حقيقة تتناول البواقي الجواب بمنع كونها حقيقة في كل مرتبة انما هي للقدر المشترك بينها ولا دلالة على خصوص اصلاً قالوا ثانياً لو لم يكن للعموم لكان مخصصاً بالبعض واللازم منتف لعدم المخصص وامتناع التخصيص بلا مخصص والجواب انه لا بعض برجل ونحوه مما ليس للعموم ولا مخصصاً ببعض بل شائعاً يصلح للجميع وثانياً انه صالح موضوع للجمع المشترك بين العموم والخصوص ولا يلزم من عدم اعتبار قيد هو العموم اعتبار عدمه حتى يلزم اعتبار القيد الاخر وهو الخصوص فلا يلزم من عدم كونه للعموم كونه مخصصاً بالبعض قال **مسئلة ابنية الجمع لاثنين تصح وثالثها مجاز الامام ولو اوجب لنا انه يسبق الزائد وهو دليل الحقيقة والصحة فان كان له اخوة والمراد اخوان واستدلال ابن عباس بها ولم ينكر عليه وعدل الى التاويل قالوا فان كان له اخوة والاصل الحقيقة ورد بمنعه ابن عباس قالوا انا معكم مستمعون ورد بان فرعون مراد قالوا الاثنان فما فوقهما جماعة واجيب في الفضيلة لانه يعرف الشرع لا اللغة النافون قال ابن عباس ليس الاخوان اخوة وعورض بقول زيد الاخوان اخوة والتحقيق ان اراد احدهما حقيقة والاخر مجازاً قالوا لا يقال جاءني رجلان عاقلون ولا رجال عاقلان واجيب بانهم يراعون صورة اللفظ** اقول ابنية الجمع هل يصح اطلاقها على الاثنين فيه مذاهب احدها لا يصح وثانيها يصح حقيقة وثالثها يصح مجازاً واليها ذهب الامام ويصح وقيل يصح للواحد ايضاً واعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا لا في لفظ جمع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو فقد صغت قلوبكما فانه وفاق لنا في المنتهى لنا اما انه ليس بحقيقة في الاثنين فلانه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الزائد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزائد دونه لما علمت ان من علامة المجاز ان يتبادر غيره واما انه يصح للاثنين فقوله تعالى فان كان له اخوة فانه اطلق الاخوة والمراد اخوان فما فوقهما اجماعاً ويدل على الامرين جميعاً انه قال ابن عباس لعثمن ليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال لا انقض امراً كان قبلي وتوارثه الناس فاستدلال ابن عباس ولم ينكر عثمن عليه بل عدل الى التاويل وهو الحمل على خلاف الظاهر فدل ذلك على

صحته وانه ليس حقيقة فيه فصدر الكلام لنا في المجاز انه يسبق وفي الصحة قوله فان
كان ولنا اسند لان القايلون بكونهما للاثنين حقيقة قالوا ولا قال الله تعالى
فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا فالاصل في الاطلاق
الحقيقة الجواب قصد ابن عباس يدل على انه مجاز فان تركناه وان كان خلاف
الاصل قالوا ثانيا قال الله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون الجواب
لا نسلم ان المراد هما فقط بل فرعون مراد معهما قالوا ثالثا قال عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة وانه صريح في اطلاق لفظ الجمع لكونه مستقلا من
الجماعة قلنا يعنى الجواب ان هذا اللفظ له محلان لغوي وهو ما ذكرتم
وشرعي وهو انعقاد الجماعة وحصول فضيلتها بهما فوجب حمله على المحل الشرعي
لانه عليه السلام بعث لتعليم الشرع دون اللغة واعلم ان هذا الدليل وان تم
فليس في محل النزاع لما مر انه ليس في جمع القلة النزاع في صيغة الجموع القايلون
بالنفي وهو انهما لا يصحان للاثنين اصلا قالوا اولا قال ابن عباس ليس الاخوان اخوة
والتحقيق انه اراد احدهما وهو ابن عباس بقوله الاخوان ليسا باخوة انه ليس باخوة
حقيقة فاراد الاخر وهو زيد بقوله الاخوان اخوة انهما اخوة مجازا جمعا بين الكلامين
فهو ما ذهبنا اليه قالوا ثانيا الوضع لا يصح لكان ان يقال جاءني رجلان
عالمون وجاء عالمان فجعل عالمون صفة للاول وحال في الثاني لاثنين الجواب
لا نسلم الملازمة لانهم ربما راعوا صورة اللفظ بان يكون كلاهما جمعا
او مثنى قد فيه نظر فانه تعالى يجيء زيد وعمرو وبكر العالمون ولا يقال العالمان
ولا جاءني زيد وعمرو العالمون قال مسئلة اذا خص العام كان مجازا في الباقي
الحنابلة حقيقة الرازي ان كان غير منحصر ابو الحسين ان خص بما لا يستقل من
شرط او صفة او استثنا القاضي ان خص بشرط او استثنا عبد الجبار
ان خص بشرط او صفة وقيل ان خص بدليل لفظي الامام حقيقة في تناوله
مجاز في الاقتصار عليه لنا لو كان حقيقة لكان مشتركا لان الفرض انه حقيقة
في الاستغراق وايضا الخصوص بقرينة كساير المجاز اقول العام اذا خصص
فاريد به الباقي فهو مجاز ام حقيقة الجمهور انه مجاز وقال الحنابلة حقيقة
وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم
بعددها قال الامام وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل
بنفسه من شرط او صفة او استثنا او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل
فمجاز وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان خص بشرط او استثنا لا بصفة وغيرها وقال

القاضي عبد الجبار حقيقة ان خص بشرط او صفة لا باستثنا وغيره وقيل حقيقة
ان خص بدليل لفظي اتصل او انفصل قال الامام في تناوله حقيقة مجاز في الاقتصار
عليه لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما والاشتراك
منتف اما الملازمة فلانه ثبت العموم حقيقة والنقص مخالف له في المعنى
والمفروض انه حقيقة فيه فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك
واما بطلان اللازم فلان الفرض وقع في مثله ولنا ايضا لو كان حقيقة
لكان كل مجاز حقيقة واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انه انما
حكم بكونه حقيقة لانه ظاهر في الخصوص مع القرينة وان كان ظاهرا في غيره
في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك وقد يقال ان اريد
الاستغراق فاتيه اذ المراد بقول القايل اكرم بني تميم الطوال عند الكل
من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطول او خص بعضهم وكذلك
نقول واما القصار منهم فلا نكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم
وايضا فلم يرد الباقي بوضع واستعمال ثان بل بالوضع والاستعمال الاول
وانما طرا عليه عدم ارادة المخرج بخلاف المجاز وبه يعرف الجواب عن الثاني
قال الحنابلة التناول باق فكان حقيقة واجيب بان ذلك كان مع غيره
قالوا يسبق وهو دليل الحقيقة قلنا بقرينة وهو دليل المجاز الرازي
اذا بقي غير منحصر فهو معنى العموم واجيب بانه كان للجميع ابو الحسين
لو كان ما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم
ان دخلوا لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس وللعهد
مجازا وبحوالف سنة الا خمسين عاما مجازا واجيب بان الواو في
المسلمون كالف ضارب وواو مضروب والالف واللام في المسلم وان كان
كالكلمة حرفا واسما فالمجموع الدال والاستثنا سياتي والقاضي مثله
الا الصفة عنده كانها مستقلة وعبد الجبار كذلك الا ان الاستثنا
عنده ليس بتخصيص المخصص باللفظية لو كانت القراين اللفظية توجب
تجوز الجاري وهو ضعف الامام العام كتكرر الاحاد وانما اختصر
فاذا اخرج بعضها بقي الباقي حقيقة واجيب بالمنع فان العام ظاهر
في الجميع فاذا خص خرج قطعا والمكرر نص اهل الحنابلة وهم القايلون
بانه حقيقة قالوا اولا كان اللفظ متناولا له حقيقة باتفاق والتناول
باق على ما كان لم يتغير انما طرا عدم تناول الغير الجواب كان تناوله مع غيره

ولا يتناول له وحده فهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له فقد
يقال لكونه لا يتناول غيره اي يتناوله لا بغير صفة تناوله لما يتناول له قالوا
ثانيا يسبق الى الفهم ارادته مع القرينة لا يحتمل غيره وهو دليل الحقيقة الجواب
انه انما يتبادر مع القرينة اذ دونها يسبق العموم وانه دليل المجاز وقد
يقال ارادة الباقي معلومة دون القرينة انما المحتاج الى القرينة
عدم ارادة المخرج الرازي وهو القائل بانه حقيقة ان بقي غير منحصر قال
معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد وان كان
الباقي غير منحصر كان عاما الجواب منع كون معناه ذلك بل معناه ما له
للجميع وكان للجميع وقد صار لغيره فكان مجازا قال لا يحتمل ان هذا انما ساه
استثناه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ ابو الحسين وهو القائل بانه
حقيقة ان خص بغير مستقل قال لو كان بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو
الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط
لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان المسلم للجنس او للعهد مجازا
ولكان نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلاثة باطلة باتفاق
بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مقيد بقيد هو كالجزء له وقد
صار به لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه للمعنى لغيره ومعه للمقول
اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز والفرق بحكم الجواب انما
ذكرتم من الصور ليس بشيء منها عاما مخصصا اما الواو في مسلمون كالف
ضاربون وواو مضروب حرف دالة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في المسلم
وان كان كلمة سواء كانت اسما وهو ما كان بمعنى الذي او حرفا وهو ما سواه
فالمجموع الدال وهو الجنس والقيد لان مسلما للجنس والالف واللام للقيد
والاستثناء سياتي انه اخراج بعد ارادة العموم من اللفظ فيبنى مما ذكرنا
لا يتحقق في العام المخصص فلم يلزم من كون ذلك مجازا كون هذه مجازات
القاضي ابو بكر قال مثل ما قاله ابو الحسين وهو ان نحو مسلمون والمسلم
والف سنة الا خمسين عاما مجازات الا ان الصفة عنده كانها مخصص
مستقل فلا يتناولها الدليل وحقيقته ان تخصيصها ليس لفظيا بل لان
الصفة قد يشمل افراد الموصوف نحو الجسم الحادث والصانع القديم وقد لا يشمل
الا ان ذلك يعلم من خارج لا من الصفة والقاضي عبد الجبار قال مثل ما قاله
الا ان الاستثناء عنده ليس بتخصيص لما سيعلم ان المستثنى منه باق على عمومه

في الارادة

في الارادة والتخصيص انما هو في الاسناد القائل بان المخصص بالدليل
اللفظية حقيقة قال لو كانت الدلايل اللفظية توجب تجوزا لكان مسلمون
والمسلم مجازا واللازم باطل وقد اعترف بالمرة لما مر ان المتصل كالجزء من
الكلام نحو في صورة الالزام فيطلب فيها مقارنا ما نعممه وغير المتصل مع ظهور الفرق
فلا وجه له الامام قال العام لتكثير الاحاد المتعددة قال اهل العربية معنى
الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب قالما قطع الرجال اختصارا واذا
كان كذلك فلا شك انه في تكثير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يبطل الباقي
مجازا وكذا ههنا الجواب منع كونه لتكثير الافراد وما نقول اهل العربية
ذلك لانه مثله في جميع احكامه بل لبيان الحكمة في وضعه بل العام ظاهر في الجميع
فاذا خرج بعض خرج عما هو ظاهر فيه قطعا وهو معنى المجاز فالمذكور
استعمل كل واحد في كل واحد نصا فاذا خرج بعض عن الارادة بقي الباقي
نصا فيما يتناوله لم يصر اصلا عن وضعه قال مسئلة العام بعد التخصيص
مبين حجة وقال البلخي ان خص بمتصل وقال البصري ان كان العموم
منبئا عنه كاقتلوا المشركين والا فليس بحجة كالسارق والسارقة
فانه لا ينبئ عن النصاب والحرز عند الحاجة ان كان غير مفتقر
الى بيان كالمشركين بخلاف واقيموا الصلوة وانه مفتقر قبل اخراج
الحائض وقيل انه حجة في اقل الجمع وقال ابو ثور ليس بحجة لنا ما
ما سبق من استدلال الصحابة به مع التخصيص وايضا القطع بانه اذا
قال اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا فترك عد عاصيا وايضا فان الاصل
بقاؤه واستدل لو لم يكن حجة لكانت دلالته موقوفة على دلالته
على الاخر واللازم باطل لانه ان عكس فدور والا فتحكم واجيب
بان الدور انما يلزم بتوقف التقدم واما توقف المعية فلا قالوا
صار مجملا لتعدد مجازاته فيما بقي وفي كل منه قلنا لما بقي بعدما
تقدم الاخر اقل الجمع هو المحقق وما بقي مشكوك قلنا لا شك
مع ما تقدم اقول قد اختلف في العام المخصص هل هو حجة فيما بقي ام لا
اما المخصص بمجمل نحو هذا العام مخصوص او لم يرد به كل ما يتناوله
فليس بحجة بالاتفاق انما الكلام في المخصص بمبين مثل ان يقول اقتلوا المشركين
ثم يقول ان الذمي غير مراد والمختار انه حجة فيما بقي وقال البلخي
ان خص بمتصل فحجة وان خص بمنفصل فلا وقال ابو عبد الله البصري

ان كان لفظ العموم منساعنه قبل التخصيص حجة في الاقل مثاله اقتلوا المشركين
فانه ينبي عن الحربي انباوه عن الذمي بخلاف السارق والسارقة فانه لم ينبي
عن كون المال نصاب السرقة وهو ربع دينار ومخرجا من حرز فاذا بطل
العمل به في صورة انتفائهما لم يعمل به في صورة وجودهما قال عبد الجبار
ان كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة في الاقل مثاله اقتلوا المشركين
فانه بين في مراده قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة فانه مفتقر الى البيان
قبل اخراج الحائض ولذلك بينه صلى الله عليه وآله وسلم بفعله وقال صلوا
كما رايتموني اصلي وقيل يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين او ثلاثة على الرايين
وقال ابو ثور ليس بحجة مطلقا لنا ما سبق من استدلال الصحابة بالمخصص
وتكرر وشاع ولم ينكر فكان اجماعا ولنا ايضا انا نقطع بانه اذا قال اكرم
بني تميم واما فلانا منهم فلا تكرمه فترك اكرام سائر بني تميم عد عاصيا فدل على
ظهوره فيه وهو المطلوب ولنا ايضا انه كان متناولا للباقي
والاصل بقاؤه على ما كان عليه قالوا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكان
افادته للباقي موقوفة على افادته للاخر بالضرورة واللازم باطل
لانه ان عكس حتى لو توقف افادته للاخر على افادته له لزم الدور وان لا
كان ترجيحا بلا مرجح وهو التحكم الجواب ان التوقف ينقسم الى توقف تقدم كما
للمعلول مع العلة والمشروط على الشرط والتوقف من الطرفين بهذا المعنى
محال ضرورة استلزامه تقدم الشيء على نفسه وهو المراد بالدور واذا اطلق
وحكم باستحالته والى توقف معية كتوقف كون هذا ابا لذاك على كون
ذاك ابنا لهذا وبالعكس وكتوقف كل من اللبنتين المتساندتين على قيام الاخرى
وهذا لا يمتنع من الطرفين وليس دورا مطلقا وان كان يعبر عنه بدور
المعية ثم التوقف فيما ذكرتم من الطرفين هو توقف معية فلا يمتنع قالوا ثانيا
حقيقة العموم ولم ترد وسائر ما تحته من المراتب مجازات انه اذا لم ترد الحقيقة
وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها والباقي احد
المجازات فلا يحمل عليه فيبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يبقى حجة في
شيء منها الجواب انما يكون ذلك اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين
احدها وما ذكرنا من الادلة دلت على حمله على الباقي فيصار اليه قالوا ثالثا اقل الجمع
هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه ومن ثم قال من قال انه حجة
في اقل الجمع الجواب لا نسلم الباقي مشكوك فيه فلا يصار لما ذكرنا من الدلائل على

الجمع على

الجمع على ما بقي قال مسئلة جواب السائل غير المستقل دونه تابع للسؤال
في عمومه اتفاقا والعام على سبب خاص بسؤال مثل قوله صلى الله
عليه وآله وسلم لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه
الا ما غير لونه او ريحه او طعمه او بغير سؤال كما روي انه مر بشاة
لميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر معتبر عمومه عند الاكثر ونقل
عن الشافعي رحمه الله خلافه لنا استدلال الصحابة بمثله كآية السرقة
وهي في سرقة المجن او رداء صفوان وآية الظهار في سلمة بن صخر
وآية اللعان في هلال بن امية او غيره ولنا ايضا ان اللفظ عام
والتمسك به قالوا لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد
واجيب بانه اختص بالمنع للقطع بدخوله على انه نقل ان ابا حنيفة
اخرج الامة المستفرشة من عموم الولد للفراش فلم يلحق ولدها
مع وروده في ولد وليدة زمعة وقد قال ابن زمعة هو اخي وابن وليدة
ابي ولد على فراشه قالوا لو عم لم يكن في نقل السبب فائدة قلنا
فائدته منع تخصيصه ومعرفة الاسباب قالوا لو قال تغد عندي
فقال والله لا تغديت لم يعم قلنا لعرف خاص قالوا لو عم لم يكن مطابقا
قلنا طابق وزاد قالوا لو عم لكان حكما لاحد المجازات بالتحكم لفوات
الظهور بالنصوصية قلنا النص خارج بقرينة اقول الجواب ان لم
يكن مستقلا بدون السؤال كان في عمومه وخصوصه تابعا للسؤال
مثل ان يسال هل نتوضأ بماء البحر فنقول نعم ولا نزاع فيه انما النزاع فيما اذا
ورد عام مستقل على سبب خاص سواء كان ذلك السبب سؤالا كالاول او لا كالثاني
الاول قوله عليه السلام لمن سال عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه
الا ما غير طعمه او لونه او ريحه والثاني كما روي عنه عليه السلام انه مر
بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر فهل الصور بان العبرة
لعموم اللفظ فيحكم بطهورية كل ماء وطهر كل اهاب او بخصوص السبب فيحكم
بطهورية بئر بضاعة وطهر اهاب شاة ميمونة قال الاكثر ان المعتبر عموم
اللفظ ونقل عن الشافعي خلافه وهو انه لا عبرة لعموم اللفظ انما المعتبر
خصوص السبب لنا ان الصحابة عممت اكثر العمومات مع ابتنائها على اسباب
خاصة فمنها آية السرقة ونزلت في سرقة المجن او رداء صفوان على الخلاف
فيه ومنها آية الظهار ونزلت في سلمة بن صخر ومنها آية اللعان ونزلت في

وهلال بن امية وكذا غيره من العمومات الواردة على سبب خاص ولنا ايضا ان اللفظ
عام في العمل به وخصوص السبب لا يصلح معارضا اذ لا منافاة قطعا قالوا اولا
لو كان عاما للسبب ولغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد حتى يجوز في
المثالين الحكم بعدم طهورية بير بضاعة وبعدم طهارة اهاب الشاة وبطلانه
قطعي ومتفق عليه الجواب لا نسلم الملازمة فانه تخصيص من بين ما يتناوله
العموم بالمنع عن اخراجه للقطع بدخوله في الارادة ولا بعد ان يدل دليل
على ارادة خاص فيصير كالنص فيه والظاهر في غيره فيمكن اخراج
غيره دونه ويمكن ايضا منع بطلان اللازم فانه نقل عن ابي حنيفة اخراج
السبب بالاجتهاد لان قوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر عام
لكل مستفرشة من امة او زوجة وانه ورد في ولد زمعة وهو ولد امة
مستفرشة وقال عبد الله بن زمعة من كان يدعي انه ابن اخيه هو اخي وابن
وليدة ابي ولد على فراشه فقال صلى الله عليه وآله وسلم ذلك فالسبب هو الامة
المستفرشة ومع هذا ان ابا حنيفة اخرجها عن العموم بالاجتهاد فلا يلحق
ولدها بسيدها قالوا ثانيا لو عم العام في السبب وغيره كان نسبته اليهما سوا
واذ لا يخص السبب بحكم فلا يكون لذكر السبب فائدة فلم ينقلوا في بيانه
ونبوته وحفظه متعنين اسمه في ذلك ولم يقع الاختلاف فيه عادة الجواب
لا نسلم انتفا الفائدة حينئذ اذ لا يلزم من انتفا الفائدة المعينة انتفاوها
مطلقا فان الفائدة منع تخصيصه بالاجتهاد وبيس معرفة الاسباب اذ ليس كل
معرفة يراد للعمل بها قالوا ثالثا لنا الاتفاق على انه لو قال تغد عندي فقال والله
لا تغديت لم يعم قوله لا تغديت كل تغد وحمل على التغدي عنده حتى
لو تغدى لا عنده لم يحنث الجواب خروج ذلك من عموم دليلنا لعرف خاص فيه
والتخلف لمانع لا يقدح فيه في الدليل ولا يلزم منه عمه ما لا يتحقق فيه المانع قالوا
رابعا لو عم السبب المسؤول عنه وغيره لم يكن الجواب مطابقا للسؤال وانه
مما يجب نفي مثله من الشارع والجواب منع الملازمة بل فيجب بالجواب المطابق
وزاد عليه ما لم يسأل عنه وذكر الزيادة لا يخرجه عن المطابقة قالوا خامسا
لو كان عاما لكان حكما بأحد المجازات بالتحكم واللازم منتف بيان الملازمة
ان ظهوره في العموم قد فات بنصوصيته في صورة السبب حيث بيننا ولما
تخصوصها بعد ان لم يكن فصار مقصورا قاصرا عما وضع له الى غير ما وضع له
والسبب خاصة مع سائر الخصوصيات ومع بعضها فقد وبقا ما كان اذ له فهان

الحمل على

الحمل على السبب مع سائر الخصوصيات على التعيين تحكما الجواب انه باق على ظاهره
لم يتعين ظهوره بالنصوصية في السبب لانه لم يدل على السبب بذلك خارج
من مفهوم اللفظ وقد علم بقرينة هو وروده فيه فعلم انه لا يخرج عن العموم
لانه اريد من اللفظ بخصوصه قال مسألة يصح اطلاقه على معنييه
مجازا لا حقيقة وكذلك الجمع بين الحقيقة والمجاز وعن القاضي والمعتزلة
ان صح الجمع وعن الشافعي ظاهر فيهما عند تجرد القرائن كالعام ابي
الحسين والغزالي يصح ان يراد لا انه لغة وقيل لا يصح ان يراد وقيل يجوز
في النفي لا الاثبات والاكثر ان جمعه باعتبار معنييه مبني عليه لنا في
المشترك انه يسبق احدهما فاذا اطلق عليهما كان مجازا
النافي للصحة لو كان للمجموع حقيقة لكان مريدا احدهما خاصة لا مريد
مريد وهو محال واجيب بان المراد المدلولان معا فلا تناقض والحقيقة والمجاز
الحقيقة والمجاز فاستعماله لهما استعمال في غير ما وضع له اولا وهو معنى
المجاز النافي للصحة لو صح لهما لكان مريدا ما وضع له اولا غير مريد
وهو محال واجيب بانه يريد ما وضع له اولا وثانيا بوضع مجازي الشافعي
الم تر ان الله يسجد له ان الله وملائكته يصلون وهي من الله رحمة
ومن الملائكة استغفار واجيب بان السجود الخضوع والصلوة
الاعتناء بظهور الشرف او بتقدير خبر او فعل حذف لانه لا معارضة
او بانه مجاز بما تقدم اقول اللفظ المشترك يصح اطلاقه على كل واحد من
معنييه معا كما يصح اطلاقه على كل واحد منهما بدلا من الآخر بان يراد به
في اطلاق واحد هذا وهذا وذلك غير ارادة هذه مجموع المعنيين مثاله ان
يطلق العين ويريد به طهرا وحيضا فاذا اطلق عليهما كان مجازا لا حقيقة وكذلك
اللفظ اذا اطلق على معنييه المجازي والحقيقي مثاله ان يطلق الاسد
ويريد به السبع والشجاع ونقل عن القاضي والمعتزلة انه يصح اطلاقه اي المشترك
حقيقة ان صح الجمع بينهما بخلاف صيغة افعل للامر والتهديد ونقل عن
الشافعي انه ظاهر فيهما دون احدهما فيحمل عند التجرد عن القرائن عليهما ولا يحمل
على احدهما خاصة الا بقرينة وهو عام فيهما والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة
وقسم مختلف الحقيقة وقال ابو الحسين والغزالي يصح ان يراد اولا مانع من القصد
كما ان عن قوم ان الدليل القاطع قائم على امتناعه لكنه ليس من اللغة فان
اللغة منعت عنه ولولا منعها عنه لم يمنع عنه غيرها من عقل وقيل انه

لا يصح ان لا يراد كما ذكرنا وفصل قوم فقالوا يجوز في النفي لا الاثبات ثم اختلفوا في جمعه
باعتبار معنييه نحو عيون ويريد به باصرة وذهبا وجارية فالاكثر على انه مبني
على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز وان لم يجز فهنا
مقامان المقام الاول ان اطلاق المشترك مجاز ولنا فيه انه يسبق منه الى الفهم
عند اطلاقه احد المعنيين على البدل دون الجمع وهو علامة الحقيقة في احدهما
دون الجمع الثاني للصحة لو صح لهما معا لكان حقيقة والا كان مستعملا في غير ما وضع
له وهو خلاف المفروض ولو كان حقيقة لهما لكان مريدا احدهما خاصة غير
مريد له خاصة وانه محال بيان الملازمة ان للحقيقة حينئذ ثلاثة معان
هذا وحده وهذا وحده ولهما معا والمفروض استعماله في جميع معانيه
فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا ويكون مريدا لهما معا
معناه انه لا يريد هذا فحسب وهذا وحده فيلزم من حيث الارادة لهما ان لا يجوز
الاكتفاء بكل واحد منهما وارادة لهما منفردين ومن حيث ارادة المجموع معا عدم الاكتفا
باحدهما وارادة لهما مجتمعين وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب انه مناقشة
لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا نعاوه لكل واحد منفردا وحاصله دعوى
ان مفهوميه هما منفردان فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيكون
النزاع عايدا الى تسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال ذلك وذلك
قليل الجدوى والتحقيق فيه ان الافراد وعدمه قيد للاستعمال لا للمستعمل فيه
فيتواردان على الاستعمال في المعنى المستعمل فيه بحاله والوضع لكل واحد من
المعنيين مع قطع النظر عن الافراد عن الاخر وعن الاجتماع معه ثم يستعمل
تارة في هذا من غير استعماله في الاخر وتارة مع استعماله فيه والواضع وضع
اللفظ للمعنى المستعمل فيه في الحالين فظهر صحته وانه حقيقة فظهر بالتامل
المقام الثاني وان اللفظ المستعمل في الحقيقة والمجاز مجاز فيهما ولنا فيه
ان استعماله لهما استعمال في غير ما وضع له اولا لان ذلك لم يكن المعنى المجازي
داخلا فيه وهو داخل الان فكان مجازا اذ لا معنى للمجاز الا ذلك الثاني للصحة
قال لو صح اللفظ لهما لكان مريدا لما وضع له اللفظ لكان المعنى الحقيقي غير مريد لما
وضع له لكان المعنى المجازي ولبس لبيلكم وذلك في استعمال واحد محال الجواب
لا نسلم الملازمة فانه لم يرد ما وضع له بالوضع الاول بل هو داخل في المراد حيث
اراد المجموع مما وضع له اولا وما لم يوضع له اولا لوضع ثان مجازي لهذا
المعنى الثالث اعني المجموع وقد هجر الحقيقة والمجاز الاول فرجا عن الارادة

خصوصهما

خصوصهما فدخلا تحت مراد ثالث احتج الشافعي رضي الله عنه على كونه حقيقة ظاهرة
في الجميع بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس
والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس والسجود من الناس
وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وبقوله ان الله وملائكته
يصلون على النبي والصلاة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان
الجواب اولا ان معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذلك في الصلاة
وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا فيكون متواطئا لا مشتركا وثانيا بانه
يقدر خبر او فعل حذف لدلالة ما يقارنه عليه اي يقدر في الاولى كانه قال
ويسجد له كثير من الناس وفي الثانية حتى كانه قال ان الله يصلي والمانع من ذلك
لان يسجد له من في السموات وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل الحذف في قوله
دل عليه نحو نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف اي نحن بما عندنا
راضون وعلى هذا فقد كرر اللفظ مرادا به كل مرة معنى لان المقدر في حكم الملفوظ
وذلك جائز اتفاقا وثالثا انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل يجوز
انه مجاز وان كان خلاف الاصل لما ذكرنا من الدليل قال مسألة نفي المساواة
مثل لا يستوي يقتضي العموم كغيرها ابو حنيفة لا يقتضيه لنا نفي داخل
على نكرة كغيرها قالوا المساواة مطلقا اعم من المساواة بوجه خاص
والاعم لا يشعر بالاخص واجيب بان ذلك في الاثبات والا لم يعم نفي ابدا
قالوا لو عم لم يصدق اذ لا بد من مساواة ولو في نفي ما سواهما عنهما
قلنا انما نفي مساواة يصح انتفاؤها قالوا المساواة في الاثبات للعموم
والا لم يستقم اخبار بمساواة لعدم الاختصاص ونقيض الكلي الموجب جزئي
سالب قلنا المساواة في الاثبات للخصوص والا لم يصدق اذ لا بد لما
من سلب الا وبينهما نفي مساواة ولو في تعينهما ونقيض الجزئي الموجب
كلي سالب والتحقيق ان العموم (مستفاد) من النفي اقول نفي المساواة نحو قوله
تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون
هل يقتضي العموم اي يدل على جريه في جميع وجوه المساواة فلا يقتل مسلم بكافر
ولو ذميا المختار انه يقتضي العموم وكذلك غير المساواة في الافعال فلا
اكل عام في جميع وجوه الاكل ولا اضرب عام في جميع وجوه الضرب وقال ابو حنيفة
لا يقتضيه فمن ثم جوز قتل المسلم بالذمي لنا انه نكرة في سياق النفي لان الجملة
نكرة باتفاق النحاة ولذلك يوصف بها النكرة دون المعرفة فوجب التعميم كغيره

من النكرات وليس هذا اتفاقا في اللغة بل استدلال فيها بالاستعمال في صور جزئية
قالوا ولا المساواة مطلقا اي هي في الجملة اعم من المساواة بوجه خاص ومن
المساواة من كل وجه فلا يدل عليه لان الاعم لا يشعر بالاخص بوجه من الوجوه
فلا يلزم من نفيه نفيه الجواب انما ذكرتم من عدم اشعار الاعم بالاخص انما هو
في طرف الاثبات لا في طرف النفي فان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص ولولا ذلك
لجاز مثله في كل نفي فلا يعم نفي ابدا اذ يقال في لا رجل الرجل اعم من الرجل بصفة العموم
فلا يشعر به وهو خلاف ما ثبت بالدليل قالوا ثانيا لو كان عاما لما صدق لانه لا
بد بين كل امرين من مساواة من وجه اقلها المساواة في سلب ما عداهما عنهما
الجواب انا قلنا لا مساواة فالمراد به نفي مساواة يصح استواؤها وان كان ظاهرا
في العموم وهو من قبيل ما خصصه العقل نحو الله خالق كل شيء اي خالق كل شيء
مخلوق قالوا ثالثا المساواة اذا وقعت في الاثبات فصل يستوي هذا وذاك افاد
العموم والا لم يستقم اخبار بمساواة بين شيئين لان المساواة بوجه ما لا تختص
بهما اذ كل شيئين كذلك كما تقدم واذا لم تختص وكان عمومه لكل شيئين معلوما
لم يكن كلاما مفيدا فائدة جديدة وكان كقولنا السماء فوقنا والارض تحتنا
واذا ثبت ذلك فقولنا استوى معناه ان كل وجه استوى ثابت وهو كلي موجب
وقولنا لا يستوي نقيضه للتكاذب بينهما عرفا ونقيض الكلي الموجب جزئي سالب
فيكون معنا قولنا لا استوى بعض وجوه الاستوى ليس ثابت وهو المطلوب
الجواب المعارضة بالمثل بان يقال المساواة في الاثبات ليس للعموم بل للخصوص
وهي بعض المساواة والا لم يصدق اثبات مساواة لشيئين ابدا اذ ما من
شيئين الا وبينهما نفي مساواة ولو في تعينهما فقولنا يستوي موجبا
جزئيا معناه بعض وجوه الاستوى ثابت ونقيضه سالب كلي فقولنا لا يستوي
معناه لا شيء من وجوه المساواة ثابت وهو المطلوب ويمكن المعارضة بوجه
اخر اخصر من هذا وهو انه لو كان نفي المساواة للعموم لما صح الاخبار به
لعدم اختصاصه كما مر تقريره وبالجملة فيتعين لعدم الصدق وعدم الافادة
في طرفي الاثبات والنفي فتثبت الشبهة معارضة والتحقيق فيه ان
اثبات المساواة لا دلالة له على العموم وانما يفيد حملها بقرينة فلولاها لم يقل بها
كما ذكرنا والعموم انما يثبت هنا من النفي الداخل على النكرة ولولا هالما صدق
كما مر قال مسألة المقتضي ق فهو ما احتمل احد تقديرات لاستقامة الكلام
لا عموم له في الجميع اما اذا تعين احدهما بدليل كان كظهوره في مثل قوله

صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان لنا لو اضمر الجميع
لاضمر مع الاستغناء قالوا اقرب مجاز اليهما باعتبار الرفع المنسوب
اليهما عموم احكامهما اجيب بان باب غير الاضمار والمجاز اكثر فكان
اولى فتعارضا فيسلم الدليل قالوا العرف في مثل ليس للبلد سلطان نفي
الصفات قلنا قياس في العرف قالوا يتعين الجميع لبطلان التحكم ان
عين واحد ولزوم الاجمال ان ابهم قلنا ويلزم من التعميم زيادة الاضمار
وتكثير مخالفة الدليل فكان الاجمال اقرب اقول المقتضي بصيغة
الفاعل ما لا يستقيم الكلام الا بتقديره وذلك التقدير هو المقتضى بصيغة
المفعول فالمقتضي اذا كان له تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد
منها فلا عموم له في مقتضياته فلا يقدر الجميع بل يقدر واحد منها
فان لم يوجد دليل يتعين لاجله احدها كان مجملا بينها واما المقتضى اذا
تعين بدليل فهو كظهوره اذ لا فرق بين الملفوظ والمقدر في افادة المعنى
ان كان ظاهره عاما فهو عام والا فلا وان لم يتعين بدليل فقد اختار
ان له عموما وذلك ايضا مما اختلف فيه وقد ذكر في مثاله قوله
عليه الصلوة والسلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان فلا يستقيم بلا
تقدير لوقوعهما من الامة ولم يقدر تقديرات متعددة بحسب كل حكم شرعي
كالعقوبة والضمان لو قدرهما لنا لو اضمر الجميع لاضمر مع الاستغناء واللازم
باطل اما الملازمة فلان الحاجة تندفع بالبعض دون الاخر فكان الاخر
مستغنى عنه واما انتفاء اللازم فلان الاضمار لما كان للضرورة وجب
ان يتقدر بقدرها قالوا ولا اقرب مجاز الى الخطأ والنسيان باعتبار
الرفع المنسوب اليهما المقتضي ارتفاع ذاتهما انما هو عموم احكامهما فان في
نفي جميع الاحكام جعلهما كالعدم فكان الذات قد ارتفعت بخلاف نفي
البعض فوجب الحمل عليه للاتفاق على انه اذا تعذرت الحقيقة وتعدد
المجاز حمل على الاقرب وذلك معنى اضمار الجميع الجواب ان باب غير
الاضمار في المجاز اكثر من باب الاضمار فوجب المصير اليه وعدم اضمار
شيء من المقدرات فيقع التعارض بين دليلكم المثبت للجميع ودليلنا
النافي للجميع وينتفي دليلنا المثبت للبعض سالما فيجب العمل به قوله باعتبار
الرفع اشارة الى ان المجازات ربما تساوت نسبتها الى المعنى الحقيقي
باعتبار ذاته فلا يكون بعضها اقرب ويصير بعضها اقرب في موضع

مخصوص باعتبار ما ينسب اليه او غيره وبهذا صار المجاز اقرب باعتبار ما ينسب
اليه ... الشيء وان لم يكن اقرب باعتبار مفهوم الخطاء والنسيان ويكفينا في الترجيح
هذا القدر ولا يجب القرب بالنظر الى ذاته قالوا ثانيا اذا قيل ليس للبلد سلطان
فهم نفي جميع الصفات المعتبرة فيه من العدل والسياسة ونفاذ الحكم وغيرها
قلنا الجواب انه قياس في اللغة فلا يصح اذ قد يحصل العرف في عبارة دون عبارة
ولا جامع في مثله قالوا ثالثا ليس بعض المقدرات اولى بالاضمار من البعض فيجب
تقدير الكل والا لتعدد البعض اما معينا او بلزوم التحكم او مبهما ويلزم الاجمال
وكلاهما محذور والجواب المقدر بعض غير معين والتعيين الى الشارع والاجمال
وان كان خلاف الاصل وجب المصير اليه لانه واجب واما التعميم ففيه زيادة
الاضمار على الواحد وفيه اضمارات متعددة كل واحد منها خلاف الدليل
فكان الاجمال من التعميم لقلة مخالفة الاصل معه قال مسئلة لا اكلت وان اكلت
عام في مفعوله فيقبل تخصيصه وقال ابو حنيفة لا يقبل تخصيصا لنا ان لا
اكلت لنفي حقيقة الاكل بالنسبة الى ماكول وهو معنى العموم فيجب قبوله للتخصيص
قالوا لو كان عاما لعم في الزمان والمكان واجيب بالتزامه وبالفرق بان اكلت
لا يعقل الا بماكول بخلاف ما ذكر قالوا ان اكلت ولا اكل مطلق فلا يصح تفسيره
بمخصص لانه غيره قلنا المراد المقيد المطابق للمطلق لاستحالة وجود
الكلي في الخارج والا لم يحنث بالمقيد اقول الفعل المتعدي اذا وقع في سياق
النفي مثل لا اكلت او ما في معناه مثل ان اكلت فانت طالق اذ يقتضي الطلاق
بان لا ياكل فاقتصر عليه غير متعرض للمفعول فهو عام في مفعوله فيقبل
تخصيصه حتى لو قال اردت ماكولا خاصا قبل منه وقال ابو حنيفة رحمه الله
تعالى انه لا يقبل تخصيصا فلو خصصه لم يقبل لنا ان لا اكلت لنفي حقيقة الاكل
وانما يتحقق نفيه بالنسبة الى كل ماكول ولذلك يحنث بالاتيان باي اكل اتفاقا
وذلك هو معنى العموم فوجب قبوله التخصيص كما لو صرح به قالوا اولا لو كان
عاما في مفعوله لانه لكان عاما في سائر المتعلقات كالزمان والمكان فكان يقبل
التخصيص فيها واللازم منتف اتفاقا الجواب اما اولا فبالالتزام لان نفي حقيقة
الاكل يكون بنفيه في كل زمان وفي كل مكان واما ثانيا فيمنع الملازمة لان
اكلت لا يعقل معناه الا متعلقا بماكول ولذلك قيل المتعدي ما لا يعقل الا بمتعلقه
وظرفا الزمان والمكان ليس كذلك لجواز ان لا يخطر بالبال اصلا وان كان لا
ينفك عنهما في الواقع فاشبه المفعول به كالماكول فهي كقولك لا اكلت شيئا ولا

نزاع في انه لو ذكر كان عاما وقابلا للتخصيص وحاصل الجواب ان المفعول به معدود
لوجوب تعقله فكان كالمذكور بخلاف غير المذكور ولما يراد به بعض دون بعض
كالمحدود وقال لا يلاحظ عند الذكر وانما يلزم من نفي الحقيقة فثبت ما يلزمه عمن تحقق
بارادة ونعلم مما ذكرنا ان محل النزاع ان المفعول به مخصوص كسائر المتعلقات
او معين لانه ضروري للفعل المتعدي دون غيره فالاتفاق ثابت في صحيح
الكلام انما الكلام في الظهور ونهت الظهران دليل المصنف ليس في محل النزاع
وانما التزامه في الزمان والمكان خلاف الاتفاق قالوا ثانيا لا اكلت وان اكلت
لا دال على اكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص لتنافيهما اذ لا شيء من المطلق
بمخصص وبالعكس فان الاطلاق عدم القيد والتخصيص وجوده فبينهما
من المنافاة ما لا يخفى والجواب انا لا نسلم ان لا اكل مطلق بل مقيد مطابق
للمطلق لاستحالة وجود المطلق في الخارج فان كل ما هو في الخارج مشخص
ولا يوجد الكلي المبهم الا في الذهن ولو كان لا اكل المطلق لا المقيد لم يحنث بالمقيد
وهو خلاف الاجماع وقد تنبهت لتحقيق مثله مرة فلا نعيده واعلم ان امام
حنيفة يجعله اكلا كلا مما نقبل تخصيصه واستبعده الاصحاب الحاجب
مفهوم منه ومفهوم لا اكلت لا يحلف الا بالتاكيد وعدمه والتاكيد نفي بنفي
من لوك الاول من غير زيادة وقد نعرف بان كلا فيه سكير صريح وعد نقصد
به عدم التعيين لما هو معين مخصوص في نفسه لحو رايت رجلا وهو معين عند
المتكلم لكن لا يتعرض له في تعبيره فاذا فسره بذلك وخص بالاكل الذي كان
معينا لا جهت ... فيقبل بخلاف لا اكل فانه لنفي الحقيقة وتخصيصه تفسير له بما
لا يحتمله واستند في الامام فخر الدين هذا السطر قال مسئلة الفعل المثبت
لا يكون عاما في اقسامه مثل صلى داخل الكعبة فلا يعم الفرض والنفل
والنفل ومثل صلى عليه السلام بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الشفقين الا على راي وكان
يجمع بين الصلاتين في السفر لا يعم وقتيهما واما تكرر الفعل فمستفاد
من قول الراوي كان يجمع كقولهم كان حاتم يكرم الضيف واما دخول
امته فيه بدليل خارج من قول مثل صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا
عني مناسككم او قرينة كوقوعه بعد اجمال او اطلاق
او عموم او بقوله لقد كان لكم وبالقياس قالوا قد عم نحو سها فسجد
واما انا فافيض الماء وغيره قلنا بما ذكرنا لا بالصيغة اقول الفعل المثبت
لا عموم له وله صور احدها انه لا يعم اقسامه وجهاته فاذا قال

الراوي انه صلى داخل الكعبة لم يعم صلوة النفل والفرض فلا سبيل الا بدليل
واذا قال صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الصلوة بعد الشفقين اعني الاحمر والابيض
الا ان يحمل المشترك عاما في مفهوميه واذا قال كان يجمع بين الصلاتين الظهر والعصر
اي المغرب والعشا فلا يعمهما بالتقديم في وقت الاولى والتاخير في وقت الثانية
ثابتا عمومه في الازمان فلا يدل عليه وما يتوهم ذلك من قولهم كان يفعل فانه
يفهم منه التكرار كما اذا قال كان حاتم يكرم الضيف وهو ليس مما ذكرناه في شيء
لانه لا يعم من الفعل وهو يعم بل من قول الراوي وهو كان حتى لو قال حج الـ
الوهم قوله انتها عمومه للامة فلا يدل عليه ايضا الا بدليل خارجي اما دليل ذلك
الفعل خاصة كقوله صلوا كما رايتموني اصلي واحد واعني مناسككم واما دليل هو قرينة
كوقوعه بعد اجمال او اطلاق او عموم فيفهم انه بيان فيتبعه في العموم وعدمه
كالتيمم واما دليل في الافعال عموما كقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
واما دليل هو قياس الامة عليه لما مع تعلم علته وكل ذلك خارج عن مفهوم
اللفظ فقد تبين ان الفعل لا عموم له بوجه من الوجوه قالوا قد عم نحو سها
فسجد وفعلته انا ورسول الله فاغتسلنا واما انا فافيض الماء على راسي
وغيره مما حكي فعله في جميع الخلق وشاع ولم ينكره احد الجواب ان التعميم انما كان
بسبب ما ذكرناه لا بصيغة الفعل وفيه وقع النزاع قال مسئلة نحو قول الصحابي
نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار يعم الغرر والجار لانه عدل عارف
فالظاهر الصدق فيجب الاتباع قالوا يحتمل ان يكون خاصا او سمع
صيغة خاصة فتوهم والاحتجاج بالمحكي يوجب الاتباع قلنا خلاف الظاهر
اقول اذا حكى الصحابي فعلا بلفظ ظاهره العموم كان يقول نهى عن بيع الغرر
وقضى بالشفعة للجار فانه يعم الغرر والجار بصيغته وهو حكاية حال
فيحمل على العموم خلافا للاكثرين لنا انه عدل عارف باللغة والمعنى فالظاهر
انه لا ينقل العموم الا بعد ظهوره وقطعه فانه صادق فيما رواه من العموم
وصدق الراوي يوجب اتباعه اتفاقا قالوا يحتمل انه نهى عن غرر خاص وقضى
بشفعة خاصة وظن العموم باجتهاده او سمع صيغة فتوهم انها للعموم وروى
العموم لذلك والاحتجاج بالمحكي لا الحكاية والعموم في الحكاية لا المحكي الجواب هذا
الاحتمال وان كان منقدحا فليس بقادح لانه خلاف الظاهر من علمه وعدالته
والظاهر لا يترك للاحتمال لانه من ضرورته فيؤدي الى ترك كل ظاهر قال
مسئلة اذا علق الشارع حكما على علة عم بالقياس شرعا لا بالصيغة

وقال القاضي

وقال القاضي لا يعم وقيل بالصيغة فلو قال حرمت السكر لكونه حلوا لنا ظاهر
في استقلال العلة فوجب الاتباع قالوا لو كان بالصيغة لكان قول القائل
اعتقت غانما لسواده يقتضي عتق سودان عبيده قلنا لا قايل به قال القاضي
يحتمل الجزئية قلنا لا يترك الظاهر للاحتمال الاخر حرمت الخمر لاسكارها ومثل
حرمت المسكر لاسكاره قلنا اجيب بالمنع اقول اذا علق الشارع حكما على علة
هل يعم حتى يوجد الحكم في جميع صور وجود العلة فان عم فعمومه اما بالشرع
قياسا او باللغة صيغة الظاهر عمومه وانه بالشرع قياسا وقال القاضي
ابو بكر لا يعم وقيل يعم بالصيغة مثاله قوله عليه السلام في قتلى احد
زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما
فانه يعم كل شهيد وكما لو قال حرمت الخمر لكونها مسكرة فانه يعم كل
مسكر لنا اما عمومه شرعا بالقياس فلانه ثبت التعبد بالقياس وما ذكرناه
ظاهر في استقلال العلة بالعلية فوجب اتباعها في اثبات الحكم حيث وجدت
وهو المراد واما عدم عمومه صيغة فلان العموم لو كان بالصيغة
لكان قول القائل اعتقت غانما لسواده يقتضي عتق جميع السودان من عبيده
لانه بمثابة اعتقت كل اسود واللازم باطل لانه لا قايل به احتج القاضي
بانه يحتمل ان يكون جزء العلة والجزء الاخر خصوصية المحل حتى تكون العلة
شهادة قتلى احد واسكار الخمر فلا يعم الجواب ان هذا مجرد احتمال فلا
يترك به الظاهر والاستقلال كسائر العلل المنصوصة احتج الاخر وهو القايل
انه يعم صيغة بانه لا فرق بين قولنا حرمت الخمر لاسكاره وبين قولنا حرمت
المسكر لاسكاره عرفا والمفهوم منهما واحد والثاني يعم كل مسكر فيجب ان يعم
الاول ايضا الجواب منع عدم الفرق لان الاول خاص بالخمر صيغة والثاني
عام لكل مسكر وان اراد انه لا فرق في الحكم لم يمنع لان ذلك بالشرع
ولا يلزم كونه بالصيغة قال مسئلة الخلاف في ان المفهوم له عموم لا يتحقق
لان مفهومي الموافقة والمخالفة عام فيما سوى المنطوق به ولا يختلفون
فيه ومن نفى العموم كالغزالي اراد ان العموم لم يثبت بالمنطوق ولا هم
يختلفون فيه ايضا اقول الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا في ان له عموما ام لا
فقال الاكثر له عموم ونفاه الغزالي واذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف
لانه ان فرض النزاع في ان مفهومي الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم في جميع
ما سوى المنطوق من الصور او لا فالحق الاثبات وهو مراد الاكثر والغزالي

لا يخالفهم فيه وان فرض فان ثبت الحكم فيهما بالمنطوق اولا فالحق النفي
وهو مراد العز الى فهم لا يخالفونه فيه ولا ثالث ههنا يمكن فرضه محلا
للنزاع والحاصل انه نزاع لفظي يعود الى تفسير العام بانه ما يستغرق في
محل النطق او ما يستغرق في الجملة واعلم ان النزاع في ان العموم ما يلحظ
ويقصد الى البعض منه اولا بل يحصل بالالتزام تبعا للثبوت ملزوم
فلا نسلم وهو مراد العز الى بقوله انه لا يتناوله لفظا وقد سبق الاشارة
الى مثله في مسئلة لا اكل قال مسئلة قالت الحنفية مثل قوله عليه السلام
لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر فيقتضي العموم
الا بدليل وهو الصحيح لنا لو لم يقدر شيء لامتنع قتله مطلقا وهو باطل
فيجب الاول للقرينة قالوا لو كان كذلك لكان بكافر الاول للحربي فقط
فيفسد المعنى ولكان ولبعولتهن للرجعية والبائن لانه ضمير المطلقات
قلنا خص الثاني بالدليل قالوا لو كان لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة
وعمرا اي يوم الجمعة واجيب بالتزامه وبالفرق بان ضرب عمرو في غير
الجمعة لا يمتنع اقول كلام المصنف قالوا في مثل قوله عليه السلام لا يقتل
مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر فيقتضي العموم فلا يختص بالحربي
اختصاص كافر الاول لانه هو الذي لا يقتل به المسلم عندهم فيكون مقتضاه
الا يقتل الذمي بالذمي والحربي الا بدليل مفصل يخصه بالحربي وهو الصحيح
عند المصنف لنا انه اما ان يقدر شيء اولا يقدر فان لم يقدر شيء
امتنع قتل ذي عهد مطلقا حتى بالمسلم وانه باطل اتفاقا وان قدر وجب
تقدير الذي سبق ذكره وهو الكافر نفسه او صفته لقيام القرينة
وهو سبقه دون غيره اذ لا قرينة اصلا واذا قدر كان عاما
صيغة بالاتفاق قالوا اولا لو كان كذلك اي بكافر عاما لكان كافر الاول للحربي
لانه هو الذي لا يقتل به المسلم عندكم فيلزم فساد المعنى اذ يصير معناه لا يقتل مسلم بكافر
حربي ويقتل بالذمي ولا ذو عهد في عهده بكافر لا حربي ولا ذمي وفساده ظاهر
لان ذلك لا يصلح مقصودا للشارع لما فيه من حط مرتبة المسلم عن الذمي ويجب
تحصيل الثاني فحمل الكلام عليه دفعا لهذا الفساد والثاني فلزم ان يكون وبعولتهن في
قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن الضمير فيه للرجعية وللبائن حتى يتحقق الرجعية
في كل ذلك اوجب به العدة عليهن واللازم باطل لان البائن ليس بعلها احق بردها
اجماعا الجواب ان الثاني فيهما عام وقد خص بدليل مفصل فلا يلزم في كافر الثاني ان
لانه عم المطلقات في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن

يراد بها الاعم من الذمي والحربي لفساد المعنى فانما يكون كذلك لو بقي على عمومه
ولا في وبعولتهن ان يرجع الى البائن والرجعية فيثبت حكمه فيهما وانما يكون
كذلك لو بقي على عمومه قالوا ثانيا لو كان ذلك حقا لكان قولك ضربت زيدا
يوم الجمعة وعمرا معناه وعمرا يوم الجمعة اذ الغرض ان تخصيص الاول يقيد
يوجب تخصيص الثاني به واللازم منتف اتفاقا الجواب انه يلزم ظهوره فيه
وان كان يحتمل غيره وايضا الفرق بانه انما قدر ثم بكافر للضرورة فانه
لو لم يقدر لامتنع قتل ذي عهد مطلقا ولا ضرورة ههنا فان ضرب عمرو
مطلقا سواء في يوم الجمعة او في غيره لا مانع عنه قال مسئلة يا ايها المزمل
لئن اشركت ليس بعام للامة الا بدليل من قياس او غيره وقال ابو حنيفة واحمد
عام الا بدليل لنا القطع بان خطاب المفرد لا يتناول غيره لغة وان الخطاب
ان يكون خروج غير مخصصا قالوا اذا قيل لمن له منصب الاقتداء اركب
لمناجزة العدو ونحوه فهم لغة انه امر لاتباعه معه ولذلك فتح
وكسر والمراد مع اتباعه قلنا ممنوع او فهم لان المقصود متوقف على
المشاركة لخلاف هذا قالوا اذا الطلقتم بدليل عليه قلنا ذكر النبي اولا للتشريف
ثم خوطب الجميع قالوا فلما قضى ولو كان خاصا لم يتعد قلنا قطع
بان الالحاق للقياس قالوا اشترط الصدق لك وبافلة لك لا يفيد قلنا يفيد
قطع الالحاق اقول الخطاب الخاص بالرسول مثل قوله تعالى يا ايها المزمل
يا ايها المدثر لئن اشركت ليحبطن عملك ليس بعام للامة وان عم فبدليل
خارجي من قياس لهم عليه او نص او اجماع يوجب التشريك اما مطلقا او في
ذلك الحكم خاصة وقال ابو حنيفة واحمد هو عام للامة ظاهرا فيحمل عليه
الا بدليل خارجي يصرف عنه ويوجب تخصيصه به لنا ان مثله موضوع لخطاب
المفرد وخطاب المفرد لا يتناول غيره لغة ولنا ايضا لو كان يتناول الامة
لكان اخراج غير المذكور والنص على المراد هو المذكور دون غيره تخصيصا
للعموم ولا قائل به وفيه نظر فقد يقال على الاول انه يتناوله في مثله عرفا وعلى
الثاني لا نسلم بطلان اللازم فان التخصيص يقع في العام عرفا كما في قولك
امهاتكم قالوا اولا من له منصب الاقتداء انه يعني انه يقتدى به طائفته
كالامير يخاطب وانباعه اذا قيل له اركب لمناجزة العدو واذهب لفتح البلد
القلانية او نحوهما فهم منه ان الامر له ولاتباعه معه ولذلك يقال انه

قلنا قاس به قطع الالحاق كما تقدم اقول خطاب الشارع للواحد من الامة لا يعم جميع الامة بصيغته فلا يتناول الباقين خلافا للحنابلة فلعلهم لا يدعون تناوله بصيغته بل بالقياس او بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لما تقدم من القطع بان خطاب المفرد لا يتناول غيره ومن لزوم كون اخراج الغير تخصيصا وانه يلزم عدم فائدة قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لفهمه ما تضمنه من الخطاب نفسه بصيغته قالوا اولا النصوص تدل على تعميم احكامه مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت الى الناس كافة وقوله عليه السلام بعثت الى الاسود والاحمر والعرب والعجم والجواب منع دلالتها على تعميم مثل ذلك وانما يدل على عموم كل حكم لكل مكلف وفساده ظاهر بل معنى التعميم انه بعث لتعريف كل واحد من الناس من مقيم ومسافر وحر وعبد وطاهر وحائض ما يخصه من الاحكام لان الكل للكل قالوا ثانيا قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يابى ما ذكرتم من عدم تناول حكم الواحد للجميع نصه والجواب منع كونه يابى ما ذكرتم لانه محمول على انه يعم بالقياس او بهذا الدليل لا ان الخطاب للواحد خطاب للجميع لغة وفيه وقع النزاع قالوا ثالثا نحن نقطع ان الصحابة كانوا يحكمون على الجماعة في الحوادث بما حكم به النبي صلى الله عليه على الواحد كحكمهم على كل زان بالرجم لرجمه ماعزا وضرب الجزية على كل مجوسي لضربه اياها على مجوس هجر وشاع وذاع ولم ينكر فكان اجماعا والجواب انهم انما حكموا بذلك لكونه بعد علمهم بتساوي الامة في المعنى المعلل به ذلك الحكم كالزنا للرجم والمجوسية للجزية فهو معنى القياس والالحاق به مما لا نزاع فيه وان كان بدون ذلك فهو خلاف الاجماع فلا يحتج بدعوى الاجماع عليه قالوا رابعا لو كان للواحد خاصا به لكان قوله عليه السلام لابي بردة في الجذعة حين اجازها في الاضحية تجزئك ولا تجزي احدا بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده وتخصيصه عبد الرحمن بن عوف بجواز لبس الحرير وغير ذلك زيادة من غير فائدة والجواب منع عدم الفائدة بل فائدته نفي احتمال التشريك قطعا للالحاق بالقياس كما تقدم قال مسئلة جمع المذكر السالم كالمسلمين ونحو فعلوا مما يغلب فيه المذكر لا يدخل فيه النساء ظاهرا خلافا للحنابلة لنا ان المسلمين والمسلمات ولو كان داخلا لما حسن فان قدر مجيئه للنصوصية ففائدة التاسيس اولى وايضا

كسر العبد وفتح الباب ببيته والمراد هو مع اتباعه لانهم الذين كسروا وفتحوا الامور جملة والجواب انه فهم ذلك من الخطاب ممنوع وان سلم فانما فهم بدليل وهو ان المقصود هو المناجزة اي الفتح موقوف على مشاركة اتباعه بخلاف هذه الصورة فان قيام الرسول ونحوه مما لا يتوقف على مشاركة الامة له قالوا ثانيا قال تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وافرده بالخطاب وامر بصيغة الجمع والعموم فدل على ان مثله عام خطاب له وللامة والجواب ان ذكر النبي صلى الله عليه وآله اولا للتشريف والخطاب بالامر للجميع لان النداء للجميع ولا يمتنع ان يقال يا فلان افعل انت واتباعك كذا انما النزاع فيما يقال افعل انت كذا ولا يتعرض للاتباع قالوا ثالثا قال الله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج اخبره انما اباحه ليكون شاملا للامة ولو كان خطابه خاصا به لما تعدى حكمه الى الامة لما حصل الغرض والجواب منع الملازمة لجواز ان يتعدى حكمه اليهم بالقياس والامر كذلك فانا نقطع ان لا الحاق للقياس واباحته بنفسه خاصة فلا يدل على الاباحة للغير قالوا رابعا لو كان خطابه لا يعم الامة لكان مثل قوله خالصة لك ونافلة لك غير مفيد لانه لا يدل على اختصاص الخطاب به وهو مستفاد من نفس الخطاب واللازم باطل لامتناع اللغو في كلامه تعالى والجواب منع عدم الفائدة فان الخطاب وان لم يدل على العموم فلا يدل على عدم العموم بل هو محتمل لهما وهذا انقطع احتمال العموم وفائدته انه لا يلحق به الامة بالقياس كما كان يلحق به لو لم ترد خالصة لك ونافلة لك عليه قال مسئلة خطابه للواحد ليس بعام خلافا للحنابلة لنا ما تقدم من القطع ولزوم التخصيص ومن عدم فائدة حكمي على الواحد قالوا وما ارسلناك الا كافة للناس بعثت الى الاسود والاحمر يدل عليه واجيب بان المعنى تعريف كل ما يختص به وانه لا يلزم اشتراك الجميع قالوا حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يابى ذلك قلنا محمول على انه على الجماعة بالقياس او بهذا الدليل لا ان خطاب الواحد للجميع قالوا نقطع ان الصحابة حكمت على الامة بذلك كحكمهم بحكم ماعز في الزنا وغيره قلنا ان كانوا حكموا للتساوي في المعنى فهو القياس والا فخلاف الاجماع قالوا لو كان خاصا لكان تجزيك ولا تجزي احدا بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده زيادة من غير فائدة

قالت ام سلمه يا رسول الله ان النسا قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات ولو كن داخلات لم يصح تقريره النبي وايضا فاجمع اهل العربيه على انه جمع المذكر قالوا المعروف تغليب الذكور قلنا صحيح ان قصد الجميع و يكون مجازا فان قيل الاصل الحقيقة قلنا يلزم الاشتراك وقد تقدم مثله قالوا لو لم يدخلن لما شاركن الذكور في الاحكام قلنا بدليل من خارج ولذلك لم يدخلن في الجهاد والجمعه وغيرهما قالوا لو اوصى لرجال ونساء بشي ثم قال اوصيت لهم بكذا دخل النسا بغير قرينه وهو معنى الحقيقة قلنا بل بقرينة الايصا الاول اقول صيغة الجمع المذكر هل يتناول النسا وليس النزاع في دخول النسا في نحو الرجال لانتفائه اتفاقا ولا في نحو الناس ولا في نحو من وما لثبوته اتفاقا انما النزاع فيما تفرق فيه بين صيغة المذكر والمؤنث بعلامة فان العرب تغلب فيه المذكر فاذا ارادوا الجمع بين المذكر والمؤنث يطلقونه ويريدون الطائفتين ولا يعدون المؤنث بالذكر كما هو عادتهم في تغليب المتكلم على الحاضر والحاضر على الغايب والعقلا على غيرهم وذلك مثل المسلمين وفعلوا وافعلوا فهذه الصيغة اذا اطلقت هل هي ظاهرة في دخول النسا فيها كما يدخل عند التغليب اولا والاكثر على انها لا تتناولها ظاهرا خلافا للحنابلة لنا قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات ونحوه ولو كان مدلول المسلمات داخلا في المسلمين لما حسن هذا التكرير الا عطفا للخاص على العام فان قيل فايدته كونه نصا في النسا فلا يقبل التخصيص فهو من قبيل التاكيد كعطف جبريل وميكائيل على الملائكة و الصلوة الوسطى على الصلوات قلنا فائدة التاسيس اولى من فايدة التاكيد ولنا ايضا انه قد روي عن ام سلمه انها قالت يا رسول الله ان النسا قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات فنفت ذكرهن مطلقا ولو كن داخلات لما صدق نفيهن ولم يجز تقريره عليه السلام للنفي ولنا ايضا اجماع اهل العربية على ان هذه الصيغ لجمع المذكر وانها تضعيف المفرد والمفرد مذكر قالوا اولا المعروف من اهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما باتفاق ولو كانت الف امراه مع رجل واحد قال الله تعالى وادخلوا الباب سجدا والمراد بنو اسرائيل رجالهم ونساؤهم وقال تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو والمراد ادم وحوى وابليس وههنا المقصود دخول النسا فيه والجواب انه انما يدل على ان الاطلاق صحيح اذا قصد الجمع ونحن نقول به لكنه يكون مجازا اذ لا يلزم ان يكون ظاهرا وفيه النزاع فان قيل الاصل في الاطلاق الحقيقة

فلا يصار الى

فلا يصار الى المجاز الا بدليل قلنا لا نزاع في انه للرجال وحدهم حقيقة ولو كان لهم وللنسا معا حقيقة لزم الاشتراك والا فالمجاز وقد علمت ان المجاز اولى من الاشتراك وقد تقدم ذلك قالوا ثانيا لو لم تدخل النسا في هذه الصيغ لما شاركن المذكرين في الاحكام لثبوت اكثرها بهذه الصيغ واللازم منتف بالاتفاق كما في احكام الصلوة والزكوة وقد ثبت بنحو اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وكتب عليكم الصيام والجواب منع الملازمة لم يلزم ان لا يشاركن في الاحكام بهذه الصيغ وما المانع من ان يشاركن بدليل خارج والامر كذلك ولذلك لم يدخلن في الجهاد والجمعه وغيرهما لعدم الدليل الخارجي فيهما قالوا ثالثا لو اوصى للرجال والنسا بشي ثم قال اوصيت لهم بكذا دخلت النسا بغير قرينة وهو معنى الحقيقة فيكون حقيقة في الرجال والنسا ظاهرا فيهم وهو المطلوب والجواب منع المبادرة بلا قرينة فان الوصية المتقدمة قرينة دالة على ارادتهن قال مسئله من الشرطية تشمل المؤنث عند الاكثر لنا انه لو قال من دخل داري فهو حر عتقن بالدخول اقول ما لا تفرق فيه بين المذكر والمؤنث مثل من وما وان كان العايد اليه مذكرا فانه يعم المذكر والمؤنث عند الاكثر وقال قوم انه يختص بالمذكر لنا لو قال من دخل داري فهو حر فدخلها النسا عتقن بالاجماع ولولا الظهور لما اجمع عليه عادة قال مسئله الخطاب بالناس والمؤمنين ونحوهما يشمل العبيد عند الاكثر وقال الرازي ان كان لحق الله لنا ان العبيد من الناس والمؤمنين قطعا فوجب دخوله قالوا ثبت صرف منافعه الى سيده فلو خوطب بصرفها الى غيره لتناقض قلنا بانه في غير تضايق العبادات فلا تناقض قالوا ثبت خروجه من خطاب الجهاد والحج والجمعه وغيرها قلنا بدليل كخروج المريض والمسافر اقول الخطاب الشرعي بالاحكام بصيغة تتناول العبد لغة مثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا هل يتناول العبيد شرعا حتى تعمهم الحكم اولا بل تختص بالاحرار والاكثر على انه يتناول العبيد وقال ابو بكر الرازي تعمهم ان كان الخطاب لحق من حقوق الله دون حقوق الناس لنا ان العبد من الناس والمؤمنين فيدخل في الخطاب العام بهما قطعا وكونه عبدا لا يصلح مانعا لذلك قالوا اولا قد ثبت بالاجماع صرف منافع العبد الى سيده فلو كان داخلا في الخطاب لكان صرفا لمنافعه الى غير سيده وذلك تناقض فيمنع الاجماع وترك الظاهر والجواب لا نسلم صرف منافعه الى سيده عموما بل في غير

استثنى من ذلك وقت تضايق العبادات حتى لو امره السيد في آخر وقت الظهر حين
ضاق عليه الصلوة فلو اطاعه لفاتته وجبت عليه الصلوة وعدم صرف منفعته
في ذلك الوقت الى السيد فاذا ثبت عدم اقبال العبد بالعبادة ليس منافيا لقولهم بصرف
منافعه الى السيد الا في وقت تضايق العبادة فانتفى ما ذكرتم قالوا ثانيا خرج العبد
عن خطاب الجهاد والجمعة والحج والعمرة والتبرعات والاقارير ونحوها ولو كان
الخطاب متناولا له بعمومه لزم التخصيص والاصل عدمه والجواب ان خروجه
بدليل اقتضى خروجه وذلك كخروج المريض والمسافر والحائض من العمومات
الدالة على وجوب الصوم والصلوة والجهاد وذلك لا يدل على عدم تناولها
لهم اتفاقا غايته انه خلاف الاصل ارتكب لدليل وهو جائز قال مسئلة
مثل يا ايها الناس يا عبادي يشمل الرسول عند الاكثر وقال الحليمي الا ان يكون معه
قل لنا ما تقدم وايضا فهموه لانه كان اذا لم يفعل سألوه فيذكر موجب التخصيص قالوا
لا يكون آمرا مأمورا ومبلغا مبلغا بخطاب واحد ولان الامر للاعلى دونه
قلنا الآمر الله والمبلغ جبريل قالوا خص باحكام كوجوب ركعتي الفجر والضحى
والاضحى وتحريم الزكوة واباحة النكاح بغير ولي ولا شهود ولا مهر وغيرها
قلنا كالمريض والمسافر وغيرهما ولم يخرجوا بذلك من العمومات اقول ما ورد
على لسان الرسول من العمومات المتناولة له لغة هل يعم الرسول اي كونه واردا
بلسانه يمنع دخوله فيها مثاله قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا يا ايها الناس يا عبادي
وغيره فالاكثر على انه يشمل الرسول مطلقا وقيل لا يشمل مطلقا وقال الحليمي مفصلا
ان كان مأمورا في اوله بالقول للامر نحو قل يا ايها الناس لم يشمله والا يشمله لنا ما
تقدم انه ممن يتناوله اللفظ لغة فوجب الدخول فيه عند التركيب ولنا ايضا ان
الصحابة فهموا دخوله فيها ولذلك كان اذا لم يفعل مقتضاه سألوه عن الموجب
وذكر موجب التخصيص وذلك يقرر منه دخوله فيها قالوا اولا انه عليه السلام
آمر ومبلغ فان كان آمرا فلا يكون مأمورا لان الواجب بالخطاب الواحد
لا يكون آمرا ومأمورا معا وان كان مبلغا فلا يكون مبلغا اليه لمثل ذلك
فان قيل قد يكون آمرا مأمورا من جهتين قلنا الآمر على مرتبة من المأمور
فلا بد من المغايرة والجواب لا نسلم انه آمر ومبلغ بل الآمر هو الله والمبلغ
هو جبريل وهو حاكٍ لتبليغ جبريل ما هو داخل فيه قالوا ثانيا انه عليه السلام
مخصوص باحكام من وجوب اشياء كركعتي الفجر وصلوة الضحى والاضحى وتحريم
اشياء كالزكوة وخائنة الاعين واباحة اشياء كالنكاح من غير شهود وولي

وبلا مهر

وبلا مهر والزيادة على اربع نسوة والتزوج بلفظ الهبة الى غير ذلك
مما نطق به موضعه فدل على عدم مشاركته لامته في عموم الخطاب
الجواب ان انفراده في ذلك بدليل لا يوجب عدم المشاركة مطلقا فان عدم
الحكم قد يكون لمانع فلا يكون لعدم المقتضي وذلك كما خرج المريض
والمسافر وغيرهما من عمومات مخصوصة ولا يوجب ذلك خروجهم
عن العمومات مطلقا قال مسئلة مثل يا ايها الناس ليس خطابا لمن
بعدهم وانما ثبت الحكم بدليل آخر من اجماع او نص او قياس خلافا للحنابلة
لنا القطع بانه لا يقال للمعدوم يا ايها الناس وايضا فاذا امتنع
في الصبي والمجنون فالمعدوم اجدر قالوا لو لم يكن مخاطبا لهم لم يكن
مرسلا اليه والثانية اتفاق واجيب بانه لا يتعين الخطاب الشفاهي
بل البعض شفاها وللبعض بنصب الادلة بان حكمهم حكم من
شافههم قالوا الاحتجاج به دليل التعميم قلنا لانهم علموا ان حكمه ثابت
عليهم بدليل آخر جمعا بين الادلة اقول ما وضع لخطاب المشافهة مثل يا ايها
الناس يا ايها الذين آمنوا ليس خطابا لمن بعدهم وانما ثبت حكمه لهم بدليل آخر
من اجماع او قياس او نص واما مجرد الصيغة فلا وقالت الحنابلة هو عام
لمن بعدهم لنا انا نعلم قطعا انه لا يقال للمعدوم يا ايها الناس ونحوه
وانكاره مكابرة قالوا ثانيا انه امتنع خطاب الصبي والمجنون بنحوه واذا
لم يوجه نحوهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم احرى
ان يمتنع تناوله له قالوا اولا لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن
مرسلا اليه واللازم منتف اما الملازمة فلانه لا معنى لارساله
الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وهي لا تتناوله
واما بطلان اللازم فبالاجماع والجواب لا نسلم انه لا تبليغ الا بهذه العمومات
التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يجب
التبليغ في الجملة وانه يحصل بان يحصل للبعض شفاها وللبعض بنصب الدلائل
والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم قالوا ثانيا لم يزل العلماء
يحتجون على اهل الاعصار من بعد الصحابة بمثل ذلك وهو اجماع على
العموم لهم والجواب لا يتعين ان يكون ذلك لتناوله لهم بل قد يكون
لانهم علموا ان حكمه ثابت عليهم بدليل آخر جمعا بين الادلة اي هذا الدليل
الدال على المشاركة في الحكم ودليلنا الدال على عدم دخولهم في الخطاب

قال مسألة المخاطِب داخل في عموم متعلق خطابه عند الأكثر أمرًا ونهيًا
أو خبرًا مثل وهو بكل شيء عليم من أحسن إليك فأكرمه أو فلا تهنه قالوا
يلزم الله خالق كل شيء قلنا خص بالعقل أقول من خاطب المكلفين بخطاب
هو داخل في عموم متعلقه فالمخاطب نفسه هل يدخل في ذلك الخطاب المتناول له
لصيغته أو لا يدخل لقرينة كونه مخاطبًا مثاله في الخبر وهو بكل شيء عليم
وفي الأمر قولك من أكرمك فأكرمه فإنه أمر عام لا يخص مخاطبًا دون
مخاطب وفي النهي قولك من أكرمك فلا تهنه فإنه نهي عام فالأكثر أنه يدخل
وقيل لا يدخل لنا ما تقدم أي تناوله لغة فوجب تناوله في التركيب قالوا
قال الله تعالى الله خالق كل شيء فيلزم أن يكون خالقًا لنفسه والجواب
ظاهر فيه خص بدليل العقل قال مسألة نحو خذ من أموالهم صدقة لا
يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من المال خلافًا للأكثر لنا أنه يصدق بصدقة
واحدة فيصدق أنه أخذ منها صدقة فيلزم الامتثال وأيضًا فإن كل
دينار مال ولا يجب ذلك بالإجماع قالوا المعنى من كل مال فيجب العموم
قلنا كل للتفصيل ولذلك فرق بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل
عندي درهم باتفاق أقول مثل قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة
لا يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع أموالهم بل يكفي أخذ صدقة
واحدة من جملة الأموال والأكثر على خلافه لنا أنه إذا أخذ من جملة
أموالهم صدقة واحدة صدق أنه أخذ من أموالهم صدقة فإذا فعل
ذلك فقد امتثل ولنا أيضًا الإجماع على أن كل دينار وكل درهم مال ولا
يجب أخذ الصدقة منه إجماعًا فلا يجب من كل مال وإذا لم يجب لم يجب
من كل نوع إذ لا مقتضي له إلا توهم العموم من الخطاب وقد يجاب عن
الأول بمنع صدق أخذ من أموالهم صدقة على ظاهره إذ معناه بقضية
العموم خذ من كل مال صدقة وعن الثاني أنه إنما ظاهر في العموم
وعارضه الإجماع في بعض متناولاته فصار مخصصًا به فيبقى فيما عداه
حجة قالوا الجمع للعموم لأنه جمع مضاف كما مر فيكون المعنى خذ من كل
واحد واحد من أموالهم صدقة فهذا معنى العموم وذلك هو المطلوب
الجواب منع أن معنى العموم ذلك فإن الكل وضع لاستغراق كل واحد
مفصلًا وهو أمر زائد على العموم ولذلك فرق بين للرجال عندي درهم
وبين لكل رجل عندي درهم حتى يلزم في الأول درهم واحد وفي الثاني

دراهم بعدد الرجال قال مسألة العام بمعنى المدح والذم مثل إن الأبرار
وإن الفجار والذين يكنزون عام وعن الشافعي خلافه قلنا عام ولا منافي
فعمّ كغيره قالوا سيق لقصد المبالغة في الحث أو الزجر فلا
يلزم التعميم قلنا التعميم أبلغ وأيضًا لا تنافي بينهما أقول العام قد
يتضمن معنى المدح والذم مثاله إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي
جحيم فمثل هذا العام هل هو للعموم فيثبت به الحكم في جميع متناولاته
أو لا الأكثر على أنه للعموم ونقل عن الشافعي خلافه حتى أحال بعض أصحابه
التعلق بقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة لنا أن اللفظ عام
بصيغته وضعًا ولا منافاة بين المدح والذم وبين التعميم فوجب
التعميم عملًا بالمقتضي السالم عن المعارض قالوا سيق الكلام لقصد المدح
والذم وقد عهد فيهما التجوز والتوسع وإن لم يذكر العام وإن لم يرد
العموم مبالغة وإغراقًا الجواب أن التعميم أبلغ في المدح والذم فدل
سياقهما على إرادته لا على عدم إرادته سلمنا ذلك لكن لا منافاة
بين السياق للمبالغة وبين التعميم حتى يدل سوق أحدهما على نفي الآخر
قال التخصيص قصر العام على بعض مسمياته أبو الحسين إخراج بعض ما
يتناوله الخطاب عنه وأورد ما يتناوله بتقدير عدم المخصص كقولهم
خصص العام وقيل تعريف أن العموم للخصوص وأورد الدور وجب
بأن المراد في الحد التخصيص اللغوي أقول ولما فرغ من بحث العام
وها نحن نشرع في بحث التخصيص والمخصص وما يتعلق
بهما والتخصيص في الاصطلاح قصر العام على بعض مسمياته
ويتناول ما أريد به جميع المسميات أولًا ثم أخرج بعضها وإليه
الاستثناء وما لم يرد إلا بعض مسمياته ابتداءً كما في غيره وقال
أبو الحسين هو إخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وأورد
عليه أن ما أخرج فالخطاب لم يتناوله فأجاب بأن
المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص كقولهم
خصص العام وهذا عام مخصوص ولا شك أن المخصص
ليس بعام لكن المراد به عامًا لولا تخصيصه وقيل هو تعريف
أن العموم للخصوص وأورد عليه أنه تعريف الخصوص بالخصوص

في تحقيق الخصوص

وفيه د ور والاولى انه ليس اعرف منه بل هو مثله في الجلاء والخفا
فان من عرف حصول الخصوص عرف حصول التخصيص وبالعكس الجواب
ان المراد بالتخصيص الحد وهو التخصيص في الاصطلاح وبالخصوص المذكور
هو الخصوص في اللغة فيتغايرا فلا دور ولا تساوي في الجلاء لان اللغوي
قد عرف وَالاصطلاحي لم يعرف قال ويطلق التخصيص على قصر اللفظ
وان لم يكن عامًا كما يطلق على عام لبعض وكعشرة والمسلمين للمعهودين
وضماير الجمع ولا يستقيم تخصيص الا فيما يستقيم توكيده بكل اقول التخصيص
كما يطلق على قصر العام على بعض مسمياته قد يطلق على قصر اللفظ
على بعض مسمياته وان لم يكن عامًا باعتبار الاحاد فاذا قصرت على خمسة
باعتبار الاستثنا قيل قد خصص وكذلك المسلمون المعهودون نحو جاني
مسلمون فاكرمت المسلمين الا زيدًا فانهم يسمون المسلمين عاما والاستثنا
منه تخصيصًا له وكذلك ضماير الجمع وهولا واعلم ان التخصيص باي تفسير
فسرناه من التفسيرين فلا يستقيم ولا يمكن الا فيما يوكد بكل وهو ذو
اجزا يمكن افترافها حقيقة نحو ان الانسان كلهم او حكما نحو الجارية كلها
وذلك ليكون له بعض لمكن القصر عليه ولان التاكيد بكل انما هو لدفع توهم
ارادة القصر وكون الظاهر محتملًا او مستحقًا فلا بد منه قال مسلم
التخصيص جايز الاعند شذوذ اقول تخصيص العام جايز الاعند شذوذ
ودليله ما تكرر انه لا يلزم من وضع الفاظ العموم للخصوص محال
لا لذاته ولا لغيره وايضًا كثر وقوعه مثل الله خالق كل شي واوتيت من
كل شي حتى لا عام غير مخصص الا قوله وهو بكل شي عليم مستند النافي
ما مر في المجاز انه كذب اذ يتغير فيصدق والجواب ما مر قال مسلة الاكثر
انه لا بد في التخصيص من بقا جمع يقرب من مدلوله وقيل يكفي ثلثة وقيل
اثنان وقيل واحد والمختار انه بالاستثنا والبدل يجوز الى واحد
وبالمتصل بالصفة يجوز الى اثنين وبالمنفصل في المحصور القليل يجوز
الى اثنين مثل قتلت كل زنديق وقد قتل اثنين وهم ثلثة وبالمنفصل
في غير المحصور او العدد الكثير المذهب الاول لنا انه لو قال قتلت
كل من في المدينة وقد قتل ثلثة عد لاغيا وكذا لو قال اكلت كل رمانة وكذلك
وكذلك لو قال من دخل او اكل وفسره بثلثة القايل باثنين وثلثة ما قيل
في الجمع ورد بان الجمع ليس بعام القايل بالواحد اكرم الناس الا الجهال

واجيب بانه مخصص بالاستثنا ونحوه قالوا انا له لحافظون وليس محل
النزاع قالوا الواسيه ولذلك لكان لتخصيصه وذلك ببع الجميع واجيب بان
المنع لتخصيص خاص بما تقدم قالوا قال الذين قال لهم الناس والمراد نعيم
بن مسعود ولم يعد مستهجنًا للقرينة قلنا الناس للمعهود فلا عموم قالوا
ما اكلت الخبز وشربت الماء الا قليلًا قلنا ذلك للبعض المطابق للمعهود الذهني
مثله في المعهود الوجودي فليس من العموم في شي اقول قد اختلف في منتهى
التخصيص الحكم هو فذهب الاكثر الى انه لا بد من جمع يقرب من مدلول العام
وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار انه ان كان
التخصيص بالاستثنا او البدل جاز الى واحد نحو عشرة الا تسعة او اشتريت
العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز الى اثنين نحو
اكرم الناس العلما او ان كانوا علما وان كان بمنفصل فان كان في محصور
قليل جاز الى اثنين كما تقدم في قتلت كل زنديق وهم ثلثة او اربعة وان كان
في غير محصور او في عدد كثير فالمذهب الاول وهو انه لا بد من بقا جمع يقرب
من مدلوله فلا يقال من دخل داري فاكرمه وفسر بزيد وعمرو وبكر
لنا لو قال قتلت كل من في المدينة ولم يقتل الا ثلثة يعد لاغيا ومخطيا
وكذلك لو قال اكلت كل رمانة في البستان ولم ياكل الا ثلثا وكذلك لو قال
كل من دخل داري فهو حر وكل من اكل فاكرمه وفسره بثلثة فقال اردت
زيدا وعمرا وبكرا عد لاغيا ومخطيا القايل بجواز التخصيص الى اثنين او ثلثة احتج
بما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان كانه جعله فرعا لكون الجمع حقيقة في
الثلثة او في الاثنين والحق ان الكلام في اقل مرتبة يخصص اليها العام
لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم
حكمهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر
القايلون بجواز التخصيص الى واحد قالوا اولا لو جاز اكرم الناس الا الجهال
وان كان العالم واحدا اتفاقا الجواب ان عموم قولنا لا يجوز تخصيص
العام الى الواحد مخصوص بالاستثنا فانه نحو اعني بدل البعض وانا قد
استثنينا هما عن الكلية المدعاة فلا يمكن الالزام بهما والعرف قايم وسياقي
قالوا ثانيا قال تعالى وانا له لحافظون والمراد هو تعالى وحده لا شريك له
الجواب انه ليس محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شي
وكذلك لما جرت به العادة لان العظما يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيقولون

المتكلم فصار ذلك استعارة عن العطية ولم يبق معنى العموم ملحوظا اصلا قالوا
ثانيا لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج اللفظ عن موضوعه المعتبر فيمتنع
كل تخصيص لو اوجب منع كونه للتخصيص حينئذ بل التخصيص خاص وهو مما لا نعد منعه
لا عنا قالوا ثالثا قال الله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود
باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز
التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو لمنع الجواب انه عن محل النزاع
فان البحث في تخصيص العام والناس هنا ليس بعام بل للمعهود والمعهود ليس
بعام لما عرفت في حد العام حيث اعتبرنا فيه لنا مطلقا واخرجنا به المعهود
قالوا خامسا علم بالضرورة بالعقل صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء والمراد
به اقل قليل مما يتناوله الماء والخبز والجواب انه ليس من محل النزاع فان كل واحد
من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني
وهو الخبز والماء المفرد في الذهن انه نوع كل فيشرب وهو مقدار ما معلوم
وذلك معين كما تقول للغلام ادخل السوق فانك تريد به واحدا من الاسواق
المعهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا لبعض الاسواق بحسب العادة
واذا كان كذلك فليس بعام خص ولا تعلق له بمسئلة الخصوص والعموم
اصلا انما هو معهود يتناول عدة من المعينات فيد بعض منها كالمطلق
تقييد بعض ما يوجد في ضمنه من المقيدات ولحملها من المحامل من غير
صرف من ظهور او عموم قال المخصص متصل و~~منفصل~~ منفصل فالمتصل الاستثناء
والشرط والصفة والغاية وبدل البعض اقول المخصص ينقسم الى متصل
ومنفصل لانه اما ان لا يستقل بنفسه او يستقل فالاول المتصل والثاني
المنفصل فالمخصص المتصل خمسة الاستثناء المتصل نحو اكرم الناس الا الجهال ليخرج
المنقطع فانه لا تخصيص له والثاني الشرط مثل اكرم الناس ان كانوا علماء والثالث الصفة
مثل اكرم الناس العلماء الرابع الغاية مثل اكرم الناس الى ان يجهلوا الخامس
بدل البعض مثل اكرم الناس العلماء منهم وانت تعلم ان منها ما يخرج
المذكور كالاستثناء والغاية ومنها ما يخرج غير المذكور كالشرط والصفة
والبدل قال الاستثناء في المنقطع قيل حقيقة وقيل مجاز وعلى
الحقيقة قيل متواطئ وقيل مشترك ولا بد لصحته من مخالفة
في نفي الحكم او في ان المستثنى حكم اخر له مخالفة بوجه مثل ما زاد الا
ما نقص ولان المتصل اظهر لم يحمله الفقهاء الا مضطرا على المنقطع الاعتبار

نقدره

بعيره ومن ثم قالوا في له عندي مائة درهم الا ثوبا او شاة الا قيمة ثوب
اقول المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فمتصل والا فمنقطع والمنقطع
قد علمت انه لا مدخل له في التخصيص فان قولك جاءني القوم الا حمارا لا يخرج بعض
المسمى ولا نعرف خلافا في صحته لغة وانما الخلاف في كونه حقيقة او مجازا
فقيل حقيقة وقيل مجاز وعلى القول بانه حقيقة فقد قيل متواطئ يطلق
على المتصل والمنقطع باعتبار امر مشترك بينهما وقيل لا بل هو مشترك
بينهما بالاشتراك اللفظي واعلم انه لا بد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة
بوجه من الوجوه وقد تكون بان ينفي عن المستثنى الحكم الذي ثبت للمستثنى
منه نحو جاءني القوم الا حمارا فقد نفينا المجيء للحمار بعد ما اثبتناه للقوم وقد
تكون بان يكون المستثنى نفسه حكما اخر مخالفا للمستثنى منه بوجه ما مثل
ما زاد الا ما نقص فان النقصان حكم مخالف للزيادة وكذا ما نفع الا ما
ضر ولا يقال ما جاءني زيد الا ان الجوهر عرض اذ لا مخالفة بينهما
باحد الوجهين وبالجملة فانه مقدر بلكن وكما يجب فيه مخالفة اما تحقيقا
مثل ما ضربني زيد لكن ضربني عمرو واما تقديرا مثل ما صاح بي لكن الرمي فكان اهاننا
واعلم ان الحق ان المتصل اظهر فلا يكون مشتركا ولا للمشترك بل حقيقة فيه
ومجاز في المنقطع فلذلك لم يحمله علماء الامصار على المنقطع الا عند تعذر
المتصل حتى عدلوا الى الحمل على المتصل عن الظاهر وخالفوه ومن ثم قالوا في قوله
له عندي مائة درهم الا ثوبا ان له علي الا ثوبا معناه الا قيمة ثوب او قيمة
شاة فيرتكبون الاضمار وهو خلاف الظاهر ليصير متصلا ولو كان
في المنقطع ظاهرا لم يرتكبوا مخالفة ظاهر من اجله قال فعلى التواطي
قال ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها وعلى الاشتراك
او المجاز لا يجمعهما حد فيقال في المنقطع ما دل على مخالفة بالا غير
الصفة واخواتها من غير اخراج واما المتصل فقال الغزالي قول ذو صيغ
مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واورد
عليه على طرده التخصيص بالشرط والوصف بالذي والغاية ومثل
قام القوم ولم يقم زيد ولا يرد الاولان وعلى عكسه جاء القوم الا الذين
فانه ليس بذي صيغ ومن لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على
ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية واورد
على طرده قام القوم لا زيد وعلى عكسه ما جاءني الا زيد فانه لم يتصل

المستقل وبقوله دال الاخر عن المتصلات عن المنفصل وبقوله ليس
بشرط ولا صفة ولا غاية عن الثلث وقد اعترض عليه بانه فاسد من جهة
الطرد والعكس وفحوى اللفظ فيه اما الطرد فلان قولك قام القوم
لا زيد يصدق عليه الحد وليس باستثنا واما العكس فلان الا الاستثنا
المفرغ نحو ما جا الا زيد استثنا ولا يصدق عليه الحد لانه لم يصل بجملة
لان ما قبله ليس بجملة لانه هو الفاعل والفعل وحده مفرد لا جملة ولنا بينا
ان الحق على ما سنبينه ان كل استثنا متصل مراد مما تقدم لم يخرج عنه ثم
سند الى الباقي واما اللفظ فيه فلان قوله ليس بشرط ولا صفة
لا حاجة اليه فانه لا احراجهما فظن خروجهما وهم لانهما لا بد لان على
ان مدلولهما غير مراد بل على ان المراد مدلولهما الا غير وقد يقال على
الاول ان لا زيد وضع للنفي لا للاعلام بعدم الارادة بدليل جاني عمرو لا زيد
وعلى الثاني ان المراد الجملة وما يقدر به وما اتصل به المفرغ بعد رفعه
عام يتما وله فيكون جملة معنى وعلى الثالث ان المستثنى عن مدلول
الجملة حيث لم يرد الاسناد اليه وعلى الرابع انه لا يراد اخراج كل
شرط وصفة بل نحو لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا واكرم الناس
ان لم يكونوا جهالا فانه دال على عدم الارادة الله والارادة الجهال
واذا عرفت ان شيئا مما ذكر لا يخلو عن ضعف فالاولى ان يقال انه
اخراج بالا واخواتها ولا يخفى ان هذا احسن بحسب اللفظ لانه اوجز ولا يبالي بقوله
ما دل على الاخراج وورد العاية في نحو جا القوم الا زيدا لان زيد على ما تراه
معنى ان من الالفاظ المبهمة لشهرته والاولى ان يقال اخراج
بحروف وضعت له ولا يرد العاية في نحو جا القوم الا زيد لان الا وان فهم
منها الاخراج وبعض التراكيب اولى بس وضعها الا لذلك قال وقد اختلف
في تقرير الدلالة في الاستثنا فالاكثر المراد بعشرة في قوله عشرة الا
ثلثة سبعة والا ثلثة قرينة لذلك كالتخصيص بغيره وقال القاضي
عشرة الا ثلثة بازا سبعة كاسمين مركب ومفرد وقيل
المراد بعشرة عشرة باعتبار الافراد ثم اخرجت ثلثة والاسناد
بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعة وهو الصحيح لنا ان الاول
غير مستقيم للقطع بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها
ونحوه لم يرد استثنا نصفها من نصفها ولانه كان يتسلسل

استثنى
بجملة وان مدلول كل مستثنى متصل مراد بالاول والاحترازات من الشرط
والصفة وهم والاولى اخراج بالا واخواتها اقول الاستثنا المنقطع قد
علمت انه مختلف فيه امتواطئ هو ام مشترك ام مجاز فان قلنا انه متواطئ
في المتصل والمنقطع امكن حده مع المتصل بحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما
وهو مجرد المخالفة الاعم من الاخراج وعدمه فيقال ما دل على مخالفة بالا
غير الصفة يخرج سائر المخالفات انما قيد الا بغير الصفة ليخرج نحو لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا لانه بمعنى غير الله فيكون صفة لا استثنا وقوله واخواتها
اراد به الحروف المراد فيه لا نحو سوى وحاشا وخلا وعدا وهي حروف معلومة
معينة واما ان قلنا انه مشترك بين المتصل والمنقطع او حقيقة في المتصل مجاز في
المنقطع فلا يمكن الجمع بينهما في حد واحد لان معناه حينئذ حقيقتان مختلفتان
فلا يكون حدهما واحد بل يجب كل واحد منهما باعتبار خصوصيتهما وهما مختلفان
ضرورة واما المنقطع فمراد فيما ذكرنا فيبدل لنا ان به عن المنقطع فهو قولنا من
غير اخراج فيقال ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج واما
المتصل فقال الغزالي هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور
لم يرد بالقول الاول واعترض على طرده وعكسه اما على طرده فقيل يرد عليه التخصيص
بالشرط مثل اكرم الناس ان علموا او بالوصف بالذي نحو الناس الذين علموا وبالغي
الصريح نحو جاني القوم ولم يجي زيد فانها كلها ذو صيغ مخصوصة دالة على ما ذكر
ثم قال المصنف ولا يرد الاول لان اعني التخصيص بالشرط والوصف بالذي لانهما
يخرجان المذكور به وهم العلما في مثالنا بل غير المذكور وهو غير العلما
على ما لا يخفى والحق انه لا يرد الثالث ايضا لان تفسير الالفاظ بالدلالة انما يراد بها
ما فيه الدلالة بحسب الوضع ولم يجي زيد لم يوضع الا للنفي عن زيد لا لانه لم
يرد به من الكلام الاول وانما يلزم ذلك من ذكره بعد الاثبات وما علينا
ان كان القايل ممن لا يناقض نفسه لا لو وما وضعا الا لما وكذا قولك لم يجي القوم
ولم يجي زيد لا دلالة له على مخالفة اصلا وذلك بخلاف جا القوم الا زيدا
فانه استثنا ولا يصدق عليه انه ذو صيغ بل هو ذو صيغة واحدة والحق انه
مبد فيه لا نطوي الا وهو مشتمل الاستثناء وتحقيق الصيغة والمنافية في
مثله مع مثله لا يحسن كل الحسن وقيل انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه
دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به وليس بشرط ولا صفة ولا غاية
يا لمتصل عن المنفصل من لفظ او عقل او غيرهما وبقوله لا يستقل عن اللفظي المنفصل

فقولنا من غير اخراج هو الراجح المتصل
لا يدل على مخالفته مع اخراج

ولانا نقطع بان الضمير للجارية بكمالها ولاجماع العربية انه اخراج لبعض
من كل ولابطال النصوص وللعلم بانا نسقط الخارج فنعلم ان المسند اليه
ما بقي والثاني كذلك للعلم بانه خارج عن قانون اللغة اذ لا تركيب من
ثلثة ولا يعرب الاول وهو غير مضاف ولامتناع اعادة الضمير على
جزء الاسم في الا نصفها ولاجماع العربية الحجة فالاولون لا نسلم
ان يراد عشرة بكمالها للعلم بانه ما اقر الا بسبعة فيتعين واجيب بالحكم
بالاقرار باعتبار الاسناد ولم يسند الا بعد الاخراج والقول بان
المراد عشرة لا سبعة من الصادق في مثل قوله الا خمسين عاما واجيب بما
تقدم القاضي اذا بطل ان يكون عشرة وبطل ان يكون سبعة تعين
ان يكون الجميع لسبعة واجيب بما تقدم فتعين ان يكون الاستثنا على
قول القاضي ليس بتخصيص وعلى الاكثر تخصيص وعلى المختار محتمل اقول يتبادر
الى الذهن في الاستثنا انه تناقض لان في قولك علي عشرة الا ثلثة اثباتا للثلثة
في ضمن العشرة ونفيا للثلثة صريحا ولاشك انه لا يصدر فان معا فالتناقض
عن جاهل سيما في كلام الله تعالى فاضطروا الى تقدير لانه على وجه اخر يعتبر
ذلك دفعا للتناقض وقد اختلفوا فيه فقال الاكثر المراد بعشرة وهو
في قولك علي عشرة الا ثلثة الا ما هو سبعة والا ثلثة قرينة لارادة السبعة
من العشرة ارادة الجزء باسم الكل كما في التخصيص بعشرة حيث تقول اقتلوا
المشركين والمراد الحربيون بدليل يخرج الذمي وقال القاضي ابو بكر المجموع
وهو عشرة الا ثلثة بازاء سبعة كانه وضع له اسمان مفرد هو سبعة ومركب
هو عشرة الا ثلثة وقيل المراد بعشرة هذا التركيب هو معنى عشرة باعتبار
افراده ثم سبعين فهو يتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرجت عنه الثلثة بقوله
الا ثلثة فدل على الاخراج وثلثة على العدد المسمى بها حتى بقي سبعة ثم اسند اليه
الا الى سبعة فلا يلزم الاثبات ولا نفي اصلا فلا تناقض لانه ما اسند الا الى
اثبات ونفي هذا هو الصحيح لنا انه لابد في دفع التناقض من احد التقديرات
الثلثة لانه ان اريد عشرة وقد اسند اليه فالتناقض ظاهر وانتفاؤه بان لا
يراد العشرة او يراد ولا يسند اليه فان لم يرد العشرة فان اريد بها السبعة
فهو الاول وان لم يرد السبعة وهي مرادة قطعا فيكون مرادة بالمركب
وهو الثاني وان اريد العشرة ولم يسند اليها فهو الثالث واذ تعين احد
الثلثة فاذا ابطلنا قسمين تعين الباقي فنقول الاول لانه باطل لان

معنى الثالث اما الاول فلا نسلم لوجوه احدها انا نقطع ان من قال
اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها فلا يلزم ما استثنا
نصفها من نصفها وهو غير مراد قطعا مع انه لو اراد ذلك لزم
التسلسل لان المراد هو الباقي بعد فيكون المراد الباقي من النصف بعد
اخراج النصف منه وهو الربع وهلم جرا ثانيها انا نقطع ان الضمير
عائد الى الجارية بكمالها اذ المراد نصف كمال الجارية قطعا ثالثها
ان اهل العربية اجمعوا على ان الاستثنا اخراج المستثنى بعض من كل
ولو اريد الباقي من الجارية لم يكن ثم كل وبعض واخراج رابعها انه
يبطل النصوص لجهة اذ ما من لفظ الا ويمكن الاستثنا لبعض مدلوله فيكون
المراد هو الباقي فلا يبقى نص في الكل ونحن نعلم ان نحو عشرة نص وبعد له
خامسها انا نعلم انا نسقط الخارج من العشرة عنها وان المسند اليه هو
الباقي بعد ذلك فهذا المعنى معقول واللفظ دال عليه فوجب حمله
عليه اذ يجب ابقاء الالفاظ المفردة على وضعها ما امكن واما الثاني
فلا نسلم ايضا لوجوه اولها العلم بانه خارج عن قانون اللغة
اذ ليس من لغتهم مركب من ثلثة الفاظ ولا يعرب الجزء الاول من المركب
وهو غير مضاف كله لكن علم بالاستقراء ثانيها انه يلزم اعادة الضمير
على جزء الاسم في قولهم اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم
دلالته فيه فهو كما يرجع الى شرا من تابط شرا ونحوه من حروف نحوه
علمين وانه ممتنع ثالثها اجماع اهل اللغة الحجة وهو انه اخراج
بعض من كل وانه يبطل النصوص لانها تصير مهملة في التركيب واما
نعلم انا نسقط ثم نخرج كما تقدم الاولون قالوا اولا لابد ان يريد بعشرة
كمالها او سبعة لانه ليس بمهمل والاول باطل لانا نعلم قطعا انه
ما اقر الا بسبعة فتعين الثاني وهو المطلوب الجواب ان الاقرار انما الحكم
باعتبار الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج فيكون اقرارا بالباقي
بعد الاخراج وهو السبعة لكن لا لان المراد بعشرة سبعة قالوا
ثانيا لو كان المراد بعشرة كمالها امتنع من الصادق مثل قوله فلبث
فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث الخمسين ونفيه
وهو تناقض الجواب ما تقدم في صورة الاقرار ان الحكم باللبث
انما هو بعد اخراج الخمسين على الباقي قال القاضي اذا بطل ان يكون المراد

عشرة لبطل الأولين وأن تكون سبعة لما ذكرنا في إبطال المذهب الأول يعين
أن تكون المجموع لسبعة لما مر من أنه لا بد من أخذ الثلاثة وأجيب بما تقدم
من جواز إرادة العشرة ويكون الحكم بعد إخراج الثلاثة من عشرتنا فصل ذكر
المصنف ثلاثة أنه قد تبين مما ذكرنا أن الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص فإن
التخصيص قصر العام على بعض مسمياته وههنا لم يرد بالعام بعض مسمياته بل
أريد بالمجموع نفس مسماه وعلى قول الأكثر هو تخصيص لأنه قصر العام على بعض
مسمياته وعلى المذهب المختار يحتمل أن يقال إنه تخصيص نظرا إلى الحكم فإنه
للعام في الظاهر والمراد الخصوص وأن يقال ليس بتخصيص إذ لم يرد به
إلا العموم لأن كان عند الأفراد لم يصر إلى تخصيص فهذا كلام المصنف ولا بد
ههنا من التنبيه على تحقيق الحال اعلم هداك الله تعالى القصد أن عشرة أخرجت
منها ثلاثة للسبعة مجاز لأن العشرة التي أخرجت منها ثلاثة عشرة ولا تبقى
من السبعة عشرة والعشرة بعد إخراج الثلاثة وقبلها مفهوم واحد وليس السبعة
بعشرة على حال إطلاقها أو قبلها إنما الباقي من العشرة بعد إخراج الثلاثة
كما يقال إنها الآن بعدما ضمت إليها ثلاثة وإنها ليست بأربعة أصلا الماهي
الحاصل من ضم الأربعة إلى الثلاثة أن السبعة مرادة من هذا التركيب
فإن قلت هذا التركيب حقيقة في عشرة وصفت بأنها أخرجت منها
ثلاثة كان مجازا في السبعة من باب التخصيص وهو المذهب الأول وإن
قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد إخراج الثلاثة ولا نفهم منها
منها عند الإطلاق إلا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة هو موضوعة
لسبعة وضعت لها وضعا واحدا كما يتصور بل إنه يعبر عنه بلازم التركيب (على الإبهام)
وقد يعبر عن الشيء باسمه الخاص وقد يعبر عنه لمركب يدل على بعض لوازمه
وذلك في العدد ظاهر فإنك قد تنقص عن عدد من عدد حتى يبقى المقصود
وقد يضم عددا إلى عدد أخرجتني لحصوله لك كما قال الشاعر

بنت سبع وأربع وثلاث   هي حتف المتيم المشتاق

والمراد بنت أربع عشرة ويعبر عنه بغيرهما كما يقال للعشرة جزء المائة
وضعف الخمسة وربع الأربعين وغيرها وعلى هذا ينبغي أن يحمل مذهب
القاضي ومختار المصنف يرجع إلى أحدهما وإن بعد ذلك فخبير بما يرد على
الوجوه التي أبطل بها المذهبين فلا نطول بتفصيل ذلك قال مسألة شرط
الاستثناء الاتصال لفظا أو ما في حكمه كقطعه لتنفس أو سعال ونحوه

وعن

وعن ابن عباس يصح وإن طال شهرا وقيل يجوز بالنية كغيره وحمل عليه
مذهب ابن عباس لقربه وقيل يصح في القرآن خاصة لنا لو صح لم يقل عليه السلام
فليكفر عن يمينه معينا لأن الاستثناء أسهل وكذلك جميع الإقرارات والطلاق
والعتق وأيضا فإنه يؤدي إلى أن لا يعلم صدق ولا كذب قالوا قال
عليه السلام والله لأغزون قريشا ثم سكت وقال بعده إن شاء الله قلنا
يحمل على السكوت العارض لما تقدم قالوا سأله اليهود عن لبث أهل الكهف
فقال غدا أجيبكم فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء إني فاعل
إلا أن يشاء الله قلنا يحمل على افعل إن شاء الله وقول ابن عباس متأول بما تقدم
أو يحمل على المأمور به أقول يشترط في الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه
لفظا أو ما في حكم الاتصال فلا يضر قطعه بتنفس وسعال ونحوهما مما لا
يعد فاصلا عرفا وروي عن ابن عباس أنه يصح الاستثناء وإن طال الزمان
شهرا وقيل لا يجب الاتصال لفظا بل يجوز الاتصال بالنية وإن لم يتلفظ
به كالمخصص بغير الاستثناء وحمل بعضهم مذهب ابن عباس على هذا لأنه أحق
لو قال بعد شهر إلا كذا يسمع منه وذلك لأن هذا الذي يعتد
ولو حمل على ظاهر قوله وهو جوازه مطلقا يؤدي إلى ما لا يكاد يعقل جدا
وقيل يصح الانفصال في كتاب الله تعالى خاصة لنا لو صح انفصال الاستثناء
لما قال عليه السلام من حلف على شيء ثم رأى غيره خيرا منه فليفعل وليكفر
عن يمينه فلم يوجب التكفير معينا بل قال فليستثن أو يكفر أو وجب أحدهما
لا بعينه لأنه لا حنث مع الاستثناء وهو أسهل فكان ذكره أولى فإنه لم يجب
له معينا فلا أقل أن يخير بينهما لعدم وجوب شيء منهما معينا وكذلك جميع
الإقرارات والطلاق والعتق كان ينبغي أن يستثني منها نفيا لأحكامها
بأسهل الطرق وكذا الإجماع بخلافه كيف ولو صح لما قال به أحد ولم يقل كيف
ونحن نعلم قطعا أنه لو قال علي عشرة وقال بعد شهر إلا ثلاثة لم يعد كلامه
منتظما وحكم عليه بأنه لغو ولنا أيضا أنه يؤدي إلى أن لا يعلم صدق
ولا كذب لجواز أن استثناء يرد عليه فيصرفه عن ظاهره إلى ما يصير صادقا
وإن كان ظاهره كاذبا أو بالعكس قالوا أولا روي أنه صلى الله عليه وآله
وسلم قال لأغزون قريشا ثم سكت ثم قال إن شاء الله ولو لا صحته لما
أتى به الجواب يحمل على السكوت العارض بما تقدم من تنفس أو سعال
جمعا بينه وبين أدلتنا قالوا ثانيا سألته اليهود عن مدة لبث أصحاب

الكهف وكهفهم فقال غدا احسكم فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن
لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله ولا كلام لعوده اليه
ذلك الاستثنا الا قوله غدا احسكم فعاد اليه فصح الانفصال بضعة عشر يوما
وفيه المطلوب الجواب لا نسلم عوده الى احسكم لجواز ان يكون المراد افعل ان شاء الله
اي اعلق كلما اقول اني فاعله بمشية الله وذلك كما يقول افعل كذا ان شاء الله
اي افعل وان لم اذكر ان شاء الله قالوا ثانيا قال ابن عباس بصحته وهو عربي فيقول
سمع الجواب لا نسلم انه قال به مطلقا لانه محمول على ما بعد من اليمين دعوى
بينة او بان الاستثنا المامور به في قوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا
الا ان يشاء الله لو اخره الى سهر من قوله اني فاعل ذلك غدا بان لم يعله معه
ثم اتى بعد الشهر بالعبارة الصحيحة فقال اني فاعل ذلك غدا ان شاء الله لكان
ممتثلا لهذا الامر قال مسئلة الاستثنا المستغرق باطل باتفاق والاكثر على
جواز المساوي والاكثر فالت الحنابلة والقاضي بمنعهما وقال بعضهم
والقاضي ايضا بمنعه في الاكثر خاصة وقيل ان كان العدد صريحا لنا
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين والغاوون
اكثر بدليل وما اكثر الناس فالمساوي اولى وايضا كلكم جائع الا من
اطعمته وايضا فقهها الامصار على انه لو قال علي عشرة الا تسعة
لم يلزمه الا درهم ولولا ظهوره لما اتفقوا عليه عادة الا قل مقتضى
الدليل منعه الى اخره واجيب بالمنع لان الاسناد بعد الاخراج ولو سلم
فالدليل متبع قالوا عشرة الا تسعة ونصف وثلث درهم مستقبح ركيك
واجيب بان استقباحه لا يمنع صحته كعشرة الا دانقا دانقا الى عشرين
اقول الاستثنا المستغرق سواء كان مثل المستثنى منه او اكثر باطل اتفاقا والاتفاق
والاكثر على جواز المساوي للباقي بعد الاستثنا اعني نصف المستثنى منه
حتى يبقى النصف وعلى جواز الاكثر حتى يبقى اقل من النصف وقالت
الحنابلة والقاضي بمنعهما فيجب ان يبقى اكثر من النصف وقيل بمنعهما
اذا كان العدد صريحا فيجوز عشرة الا اربعة ولا يجوز عشرة الا خمسة
او ستة بخلاف ما لم يكن صريحا فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وهم
الف والعالم منهم واحد لنا انه وقع في القران استثنا الاكثر كما في قوله
تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
ومن ههنا بيانية لان الغاوين كلهم متبعوه فاستثنا الغاوين وهم اكثر

وهم اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين
دل على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو فيثبت ان الاكثر غاو فاذا
ثبت جواز استثنا الاكثر ثبت جواز استثنا المساوي بالطريق الاولى
لانه اقرب ولنا ايضا لو قال كلكم جائع الا من اطعمته وقد اطعم الاكثر
صح قطعا ولنا ايضا ان فقها الامصار اتفق اعلى انه اذا قال علي
عشرة الا تسعة لم يلزم الا واحد ولولا ان استثنا الاكثر ظاهر
في وضع اللغة في بقاء الاقل لما صح الا تفاق عادة ولصار قوم ولو
قليلا الى انه يلزمه العشرة لكون الاستثنا لغوا لانه غير صحيح كما في
المستغرق المشترطون لكونه اقل قالوا اولا مقتضى الدليل منع
الاستثنا لانه انكار بعد اقرار خالفناه في الاقل لانه قد نسي فيقع كثيرا بخلاف غيره
الجواب لا نسلم ان الدليل منعه وانه انكار بعد الاقرار لان الجملة واحدة
لما مر انه اسناد بعد اخراج فليس فيه حكمان مختلفان ولو سلم فالدليل
متبع قالوا ثانيا لو قال علي عشرة الا تسعة دراهم ونصف وثلث درهم
لعد مستقبحا مستنكرا وما هو الا لانه استثنى الاكثر فدل على عدم
جوازه الجواب ان استقباحه لا يستلزم عدم صحته كما لو قال
علي عشرة الا دانقا دانقا الا ان عد عشرين دانقا والمجموع ثلث
العشرة فانه مستقبح ويقال كان الواجب ان يقول الا عشرين دانقا
ومع ذلك فان العبارة صحيحة ويسقط عنه عشرون دانقا وانما
قبح لتطويل العبارة مع امكان اختصار اسهل منه لسقطه قال
مسئلة الجمل بالواو قالت الشافعية للجميع والحنفية الى الاخيرة والغزالي
والقاضي بالوقف والشريف بالاشتراك ابو الحسين ان تبين الاضراب
عن الاولى فللاخيرة مثل ان يختلفا نوعا او اسما وليس الثاني ضميره
او حكما غير مشتركين في غرض والا فللجميع والمختار ان ظهر الانقطاع
فللاخيرة وان الاتصال فللجميع والا فالوقف اقول اذا اتى بجمل
عطف بعضها على بعض بالواو ثم ورد بعدها استثنا فيمكن ان يرجع
الى الجميع والى الاخيرة خاصة ولا نزاع فيه انما النزاع في الظهور
فقال الشافعي ظاهر في رجوعه الى الجميع اي الى كل واحد من الجمل وقالت
الحنفية الى الجملة الاخيرة وقال القاضي والغزالي وغيرهما بالوقف
بمعنى انا لا ندري انه حقيقة في ايهما وقال المرتضى انه مشترك بينهما

فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان موافقان للحنفية في الحكم وان خالفا
في المأخذ لانه يرجع الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها
لا لحقيقة لكن هو لا لعدم تناولها الحقيقة لظهور عدم تناولها والاول الحسين
البصري ان تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى فللاخيرة
والا فللجميع وظهور الاضراب بان يختلفا نوعا او اسما مع انه ليس الاسم
الثاني ضمير الاسم الاول او يختلفا حكما مع ان الجملتين في الاقسام الثلثة غير
مشتركين في غرض الاول ان يختلفا نوعا مثل اكرم بني تميم والعلماء هم
العراقيون الا الزيدية فان احدهما امر والآخر خبر الثاني ان يختلفا اسما لا حكما مثل
اكرم بني تميم وربيعة الا الزيدية الثالث ان يختلفا حكما لا اسما مثل اكرم بني تميم
واستأجر بني تميم الا الزيدية الرابع ان يختلفا اسما وحكما مثل اكرم بني تميم واستأجر
ربيعة الا الزيدية وعدم ظهور الاضراب بوجهين ان يكون الاسم
الثاني ضمير الاول او يتحدا نوعا وحكما او اختلفا فيهما او في احدهما نحو اكرم بني
تميم واستأجرهم واكرم بني تميم وهم طوال ثانيهما ان يشتركا في غرض نحو اكرم
بني تميم واخلع عليهم او وهم مغرمون فان الغرض هو التعظيم فيهما ومنه قوله
تعالى واجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا اولئك هم الفاسقون
اختلفا حكما ونوعا والثاني ضمير الاول والغرض واحد وهو الاهانة
والانتقام والعناد انه ظهر الانقطاع للاخيرة عما قبلها بامارة فللاخيرة
وان ظهر الاتصال فللجميع وان لم يظهر احدهما وجب الوقف قيل هذا
المذهب الى الوقف لان القائل به انما يقول به عند عدم القرينة فوجه
ما اختاره ظاهر فلم يذكره ووجه الاتصال يجعلهما كالواحدة والانفصال
يجعلهما كالجانب في الاشكال يوجب الشك قال الشافعية العطف يصير
المتعدد كالمفرد واجيب بان ذلك في المفردات قالوا لو قال والله لا اكلت
ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله عاد الى الجميع واجيب بانه شرط فان الحق به
فقياس وان سلم فالفرق ان الشرط مقدر تقديمه وان سلم فلقرينة
الاتصال وهي اليمين على الجميع قالوا لو كرر لكان مستهجنا قلنا عند قرينة
الاتصال ولو سلم فللطول مع امكان الاكل امن الجميع قالوا صالح فالبعض تحكم
كالعام قلنا صلاحيته لا يوجب ظهوره فيه كالجمع المنكر قالوا لو قال على خمسة
وخمسة الا ستة كان للجميع قلنا مفردات وايضا فللاستقامة اتفق الشافعية
وهم القائلون بعوده الى الجميع قالوا لولا العطف يصير المتعدد كالمفرد فلا فرق

بين قولنا

بين قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب وبين قولنا
اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب قلنا لا نسلم انه لا يعود في
المفرد الى الاخيرة فلكن اولى الجمل المعطوفة الجواب ان ذلك في المفردات قال اما في
الجمل فممنوع فان قولك ضرب بني تميم وقتل مضر وبكر سفعان ليس كالمفرد
قطعا قالوا ثانيا لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء
الله عاد الى الجميع اتفاقا الجواب انه شرط لا استثناء وهو غير محل النزاع
فان قال فاذا كان الشرط للجميع فكذا الاستثناء لانه تخصيص متصل مثله
قلنا هذا قياس في اللغة وقد ابطلناه ولو سلم فالفرق بان الشرط وان
تأخر لفظا فهو متقدم تقديرا ولو سلم فهذا انما يرجع الى الجميع للقرينة
الدالة على اتصال الجمل وهو اليمين المقدم عليها وذلك ما تقول به انما الكلام
فيما لا قرينة فيها وفي الظهور حينئذ وقد يقال على الثاني ان الشرط مقدر
تقدمه على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة قدم عليها دون الجميع فلا يصلح
فارقا قالوا ثالثا لو كرر الاستثناء في كل جملة قبل الاخرى فقال اضرب من
سرق الا من تاب واضرب من زنى الا من تاب او من قبل الا من تاب عد مستهجنا
ولولا ان المذكور بعدها يعود الى الجميع فكان مغنيا عن التكرار لما
استهجن لتعينه طريقا قلنا انما يستهجن عند قرينة الاتصال خاصة
واما عند عدمها فلا لتعينها طريقا سلمنا ذلك فانما يستهجن لما فيه من الطول
مع امكان عدمه بان يقول بعد الجمل الاكل الا في الجميع فيصرح بعوده الى
الجميع قالوا رابعا هو صالح للجميع فالقول بالعود الى البعض تحكم فيعود الى
الكل الجواب ان صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر وانه صالح
للجميع وليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع قالوا خامسا
لو قال على خمسة وخمسة الا ستة لكان للجميع اتفاقا فكذا في غيره من الصور
دفعا للاشتراك والمجاز الجواب اولا انه غير محل النزاع لان كلامنا في الجمل
وهذه مفردات وثانيا انه انما رجع الى الجميع ليستقيم اذ لو رجع الى الاخيرة
لم يستقم وثالثا ان مع ذلك الرجوع الى كل واحد لا الى الجميع والحق ان النزاع
فيما يصلح للجميع وللاخيرة وهذا ليس منه قال المخصص اية القذف لم يرجع
الى الجلد اتفاقا قلنا لدليل وهو حق الادمي قالوا لو كان عائدا الى غيره قالوا
على عشرة الا اربعة الا اثنين للاخيرة المثال الثاني العطف قالوا ايضا مفردات
وايضا للتعدد فكان الاقرب اولى ولو تعدد تعين الاقل مثل عشرة

قلنا صح

مثل عشرة الا اربعة الا اثنين قالوا الثانية حايلة كالسكوت قلنا لو لم يكن
الجميع بمثابة الجملة قالوا حكم الاولى متيقن والرفع مشكوك فيه قلنا لا يقين
مع الجواز للجميع وايضا فالاخيرة كذلك للجواز بدليل قالوا لو لم يكن الجميع بمثابة
الجملة قالوا حكم الاولى متيقن والرفع مشكوك فيه قلنا لا يقين مع الجواز للجميع
وايضا فالاخيرة كذلك للجواز بدليل قالوا انما يرجع لعدم استقلاله
فيتقيد بالاول وما يليه هو المحقق قلنا يجوز ان يكون وضعه للجميع
كما لو قام دليل القايلين بالاشتراك حسن الاستفهام قلنا للجهل بحقيقته او لرفع
الاحتمال قالوا صح الاطلاق والاصل الحقيقة قلنا والاصل عدم الاشتراك
اقول القايلون بان الاستثناء مختص بالجملة الاخيرة مطلقا قالوا اولا لو
رجع الى الجميع لرجع في آية القذف الا الذين تابوا الى الجميع فكان يجب ان يسقط
الجلد بالتوبة والا يسقط اتفاقا الجواب لا يلزم من ظهوره للجميع العود اليه ههنا
لو قد يصرف عنه لدليل وههنا كذلك فان الجلد حق الادمي فلا يسقط بالتوبة
وانما يسقط باسقاط المستحق ولا يخلو انه ظاهر في العموم وقد خولف به في الجلد
لدليل عاد الى غيره من رد الشهادة والتفسيق اتفاقا فلو اختص
بالاخيرة لما كان كذلك قالوا ثانيا لو قال على عشرة الا اربعة الا اثنين عاد الى
الاثنين الى الاخيرة وهي الاربعة فيبقى استثناء الاثنين من الاربعة حتى
يلزم ثمانية الجواب اولا ان الكلام في الجمل المتعددة المعطوف بعضها على بعض
بالواو واين الواو ههنا وثانيا ان الكلام في الجمل وهذه مفردات وثالثا ان
ههنا تعذر عوده الى الجميع لانه لو كان الاثنان مثبتا منفيا وكان لغوا اذ
معه يلزم الستة كما يلزم دونه اذ لا فرق بين ان يستثني منه اربعة
وان يستثنى منه اربعة الا اثنين واثنان واذا تعذر للجميع تردد
بين الاولى والاخيرة فجعله للاخيرة اولى لانها اقرب وهم يعتمدون
القرب في كل موضع ولو تعذر عوده الى الاخيرة تعين عوده الى الاولى
لو على عشرة الا اثنين الا ثلاثة فيكون اللازم خمسة قالوا ثالثا الجملة
الثانية حايلة بين الاستثناء وبين الاولى فكان مانعا من تعلق الاستثناء
به فكان كالسكوت الجواب منع كونها حايلة وانما يكون حايلة لو لم يكن
الجميع بمثابة جملة واحدة وانه ممنوع قالوا رابعا حكم الاولى بكمالها
متيقن ورفعه برفع البعض بالاستثناء مشكوك فيه لجواز كونه للاخيرة
فلا معارضة الجواب اي لا نسلم ان حكم الاولى متيقن اذ لا يقين مع جواز

كون الاستثناء للجميع وثانيا فالاخيرة كذلك لان حكمها ثابت بالنص والرفع
مشكوك فيه لجواز رجوع الاستثناء الى الاول لدليل يدل عليه قالوا خامسا
انما يرجع الاستثناء الى ما قبله للضرورة وهي عدم استقلاله وما وجب
للضرورة يقدر بقدرها ويكفي في ذلك العود الى جملة واحدة وهي الاخيرة
هي المحققة سواء عاد اليها فقط او الى الجميع فيحمل عليها دون ما لم يتحقق
الجواب لا نسلم انه رجع للضرورة بل عند بان وضعه للجميع فلا يتقيد بالاخيرة
كما لو دل دليل على عوده الى الجميع فانه يعتبر اجماعا مع حصول الضرورة ومنعه
للجميع لانهم ما ذكرتم القايلون بانه مشترك بين كونه للجميع وللاخيرة قالوا اولا
حسن الاستفهام عند اطلاقه عنهما ايهما المراد فانه دليل الاشتراك الجواب
لا نسلم انه دليل الاشتراك لجواز ان يكون حسنه لعدم معرفة ما هو حقيقة
فيه ولو سلم العلم به فلرفع الاحتمال لانه ليس نصا في احدهما بل ظاهر
مع قيام الاحتمال الاخر فيندفع بالتصريح قالوا ثانيا صح اطلاقه للجميع وللاخيرة
والاصل في الاطلاق الحقيقة فكان حقيقة لهما ولزم الاشتراك الجواب ان
الاصل عدم الاشتراك وقد تبين ان المجاز اولى منه قال مسئلة الاستثناء
من الاثبات نفي وبالعكس خلافا لابي حنيفة لنا النقل وايضا لو لم يكن
لا اله الا الله توحيدا اقول الاستثناء من الاثبات نفي اتفاقا وبالعكس
اي الاستثناء من النفي اثبات خلافا لابي حنيفة لنا النقل عن ائمة العربية
انه كذلك وهو المعتمد في اثبات مدلولات الالفاظ ولنا ايضا لو لم يكن كذلك
لم يكن لا اله الا الله يتم به التوحيد واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة انه
انما يتم باثبات الالهية لله ونفيها عما سواه والمفروض انه لا يفيد الاثبات
وانما يفيد النفي فقط فلو تكلم بها دهري منكر لوجود الصانع وهي لا تفيد
الا نفي الغير لما نافى معتقده ولم يعلم بها اسلامه وهو المراد واعلم ان
الحنفية لا يفرقون بين الاثبات من جهة الدلالة الوضعية ولا يرون شيئا
منهما بدل الاستثناء منه على المخالفة فيما يفيده من النسبة الخارجية
بل في النسبة النفسية فان كان ذلك مدلول الجملة فالمخالفة فيها عدم الحكم
النفسي وهم يقولون به فيهما وان كان مدلول النسبة الخارجية فالاستثناء
اعلام بعدم التعرض له والسكوت عنه من غير حكم بالمخالفة فيهما بين
الاثبات والنفي فرق من جهة الحكم وذلك ان السكوت عن اثبات الحكم يستلزم
نفي الحكم بالبراءة الاصلية بخلاف السكوت عن النفي اذ لا مقتضي معه للاثبات

فهم يحملون كلام العربية على نفي الحكم النفسي وكلمة التوحيد على عرف الشارع

قال قالوا لو كان للزوم من لا علم الا بحيوة ولا صلوة الا بطهور ثبوت العلم والصلوة بمجردهما قلنا ليس بمحصل من العلم والصلوة فان اضمار صحة الا صلوة بطهور لم يطرد وان اضمار لا صلوة مشتمل الا وصف بعده لم يلزم من الشرط المشروط واما الاشكال في المنفي الاعم في مثله وفي مثل ما زيد الا قائم اذ لا يستقيم نفي جميع الصفات المعتبرة واجيب بامرين احدهما ان الغرض المبالغة بذلك وان الاخر انه كذلك واما القول بانه منقطع فبعيد لانه مفرغ وكل مفرغ متصل لانه من تمامه اقول الحنفية قالوا

لو كان الاستثناء من النفي للاثبات للزم من قولنا لا علم الا بحيوة ثبوت العلم بمجرد الحيوة ومن قولنا لا صلوة الا بطهور ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وانه باطل به بالاتفاق الجواب ان قولنا لا بحيوة الا بطهور ليس اخراجا للحيوة من العلم والطهور من الصلوة فيثبتا بثبوتهما وكذلك انا لا نقل لا صلوة الا بطهور ولا علم الا بحيوة بل قلنا بحيوة وبطهور فلا بد من تقدير متعلق هو المستثنى منه بالحقيقة وهو اما صلوة بطهور ويستثنى من حاصله خبر لا صلوة فيكون التقدير لا صلوة حاصلة الا صلوة بطهور واما توجه من الوجوه التي تقع عليها الصلوة فيستثنى من بينه توجه منها فيكون التقدير لا صلوة تثبت بوجه من الوجوه الا مقترنا بالطهور فان احتاز في تقدير لا صلوة الا صلوة بطهور فيطرد فان كل صلوة بطهور حاصلة قطعا وان احتاز في تقديره لا صلوة تثبت بوجه الا بطهور فانه انما يثبت بهذا الوجه فلا يخلو عنه كما تقول لكنت بالقلم فانه لا يتوقف عليه العلم باستعماله بالكتابة بل كون الة فلا يحصل الكتابة الا به فهذا تصريح بكون الطهور شرطا في الصلوة فكانه قال لا توجد بغير هذا الاهل او يلزم منه ثبوت كونه شرطا في الحق لكن لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط وكلما يحصل بمجرده بل يحصل بحصول حالة في الامر لكن ههنا فانه وقع الاشكال من جهة الاثبات واما الاشكال في مثل هذا التركيب في المنفي الاعم الذي يقصد الاستثناء المفرغ وهو ان لا تكون الصلوة بلا طهور صلوة والانثى توجد عن هذا الوجه فيلزم نفي جميع الصفات المعتبرة اذا حصلت مع الطهور وكذلك في قولنا ما زيد الا عالم فانه يلزم ان لا يكون انسانا ولا حيا ولا موجودا الى غير ذلك والجواب عنه بامرين

احدهما ان المراد المبالغة في تحقيق العلم لزيد وكان قائلا قال ما زيد عالما نفيا لما توهمه المخاطب من نفي العلم وثبوت الجهل له والاحران كذلك كانه قال صفاته فكان سائر الصفات بالنسبة اليه غير معتبرة والذي عليه ارباب علم المعاني ان المراد نفي ما توهمه المخاطب من الحكم واثبات غيره فاذا قال لا صلوة الا بطهور فانما يرد على من ظن ان الصلوة اذا استجمعت الشرائط صحت بدون الطهور فكان معناه لا يصح بدون ذلك ويصح مع الطهور وكذا ما زيد الا عالم انما يقال له رد لمن ظن انه جاهل او منكر او غيره وقد قيل انه استثناء منقطع اذ لم يدخل العلم في الحيوة والطهور في الصلوة فلا اخراج حقيقة وقولهم هذا بعيد فانه استثناء مفرغ متصل لانه من تمام الكلام والبدل نسبة وكان ذلك لم يجز نصبه وهذا ابعد بعد الصورة عام هو يناسبه ويتناوله كما قررنا قال المخصص بالشرط الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عنده واورد انه دور وتحلي طرده جزء السبب وعلى ما يقف تاثير المؤثر عليه وانعكاسه على عكسه الحيوة في العلم القديم والاولى ما يستلزم نفيه نفي امر على غير جهة السببية اقول الثاني من المخصصات المتصلة هو الشرط واما حده فقال الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عنده واورد عليه اولا انه دور لانه عرف الشرط بالمشروط وهو مشتق منه فيتوقف تعقله على تعقله وثانيا انه غير مطرد لان جزء السبب كذلك وقد يجاب عن الاول ان ذلك انما يلزم لو قولنا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء دونه وظاهر ان تصور حقيقة المشروط غير محتاج اليه في تعقل ذلك وعن الثاني ان جزء السبب يوجب المسبب دونه اذا وجد سبب اخر وقيل الشرط ما يتوقف تاثير المؤثر عليه ويفهم منه انه لا يتوقف ذات المؤثر عليه فيخرج جزء السبب واعترض عليه بانه غير منعكس لان الحيوة شرط في العلم القديم ولا يتصور ههنا تاثير ومؤثر اذ المحوج الى المؤثر هو الحدوث والمختار في تعريفه ان يقال هو ما يستلزم نفيه نفي امر لا على جهة السببية فيخرج السبب وجزؤه والفرق بين السبب والشرط يتوقف على فهم المعنى المميز بينهما ففيه تعريف الشيء بمثله في الخفاء قال وهو عقلي كالحيوة للعلم وشرعي كالطهارة ولغوي مثل انت طالق ان دخلت الدار وهو في السببية اغلب واما استعمل في

الشرط الذي لم يبق للمسبب سواه فلذلك يخرج به ما لولاه لدخل لغة مثل أكرم
بني تميم إن جاءوا فيقصره الشرط على الجائين أقول الشرط ينقسم إلى عقلي
وشرعي ولغوي أما العقلي فالحياة للعلم فإن العقل هو الذي يحكم بأن العلم
لا يوجد بدون الحياة وأما الشرعي فالطهارة للصلاة فإن الشرع هو الحاكم
بذلك وأما اللغوي فمثل قولنا إن دخلت الدار فأنت طالق لو أن دخلت
الدار لأن أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على أن ما دخلت عليه إن
هو الشرط والآخر المعلق به هو الجزاء هذا وإن الشرط اللغوي صار
استعماله في السببية غالبا يقال إن دخلت الدار فأنت طالق والمراد
أن الدخول سبب للطلاق فيستلزم وجوده وجوده لا مجرد كون عدمه
مستلزما لعدمه من غير سببيته وقد يستعمل في شرط سببية السبب من
حيث إنه يستتبع الوجود وهو الشرط الذي لم يبق للمسبب أمر يتوقف عليه
سواه فإذا وجد ذلك الشرط فقد وجدت الأسباب والشروط كلها فيوجد
المشروط فإذا قيل إن طلعت الشمس فالبيت مضيء فهم منه أنه لا يتوقف
إضاءته إلا على طلوعها ولذلك أي ولأنه يستعمل فيما لم يبق للمسبب سواه
يخرج ما لولاه لدخل لغة فإذا قلت أكرم بني تميم إن جاءوا فلولا الشرط لعم
وجوب الإكرام جميعهم مطلقا لوجود المقتضي بأسره فإذا ذكر الشرط علم
أنه بقي شرط لولاه لكان المقتضي تاما فاستتبع مقتضاه فيقتضي الوجود
لو وجد الشرط والعدم لولاه فيقصر الإكرام على الداخلين الدار ويخرج
غير الداخلين إياها أي لولاه لما خرجوا وكانوا داخلين في حكم وجوب الإكرام
قال وقد يتحد الشرط ويتعدد على الجمع وعلى البدل فهذه ثلاثة
كل منها مع الجزاء كذلك فيكون تسعة أقول هذا تقسيم آخر للشرط والمشروط
باعتبار الاتحاد والتعدد وهو أن الشرط إما أن يتحد أو يتعدد وإذا
تعدد فإما أن يكون كل واحد شرطا على الجمع حتى يتوقف المشروط على
حصول جميعها أو على البدل حتى يحصل بحصول أيها كان فهذه ثلاثة والجزاء
أيضا كذلك لأنه إما أن يتحد أو يتعدد وإذا تعدد فإما على الجمع حتى يلزم
حصول هذا وذاك معا وإما على البدل حتى يلزم حصول أحدهما فيهما
فهذه أيضا ثلاثة وإذا اعتبر التركيب كان ثلاثة من الشرط مع ثلاثة من الجزاء
يحصل من الضرب تسعة وحكمه ظاهر فلا نطول به فرع إذا قال إن
دخلتما الدار فأنتما طالقان فدخلت إحداهما فقيل تطلق هي إذ الشرط

احدهما

أحدهما فطلاق كل يتحقق بها بالعرف وقيل بل لا تطلق كل واحدة
منهما لأن الشرط دخولهما جميعا وقيل بل تطلقان لأن الشرط دخولهما أي
قال والشرط كالاستثناء في الاتصال وفي تعقبه الجمل وعن أبي حنيفة
للجميع ففرقا أقول حكم الشرط حكم الاستثناء فيما ذكر من وجوب الاتصال
وكذا في تعقبه الجمل أهو للجميع أو للأخيرة وعن أبي حنيفة أنه للجميع فرق
بين الشرط والاستثناء حيث جعل الشرط للجميع والاستثناء للأخير فإن
نظر إلى أنه يتقدم تقديرا فقد علمت أنه يتقدم على ما يرجع إليه فقط
قال ونحو قولهم في مثل أكرمك إن دخلت ما تقدم خبر والجزاء محذوف
مراعاة لتقدمه كالاستفهام والقسم فلفظي فإن عنوا أنه ليس بجزاء في
اللفظ فمسلم وإن عنوا أنه في المعنى فعناد والحق أنه لما كان جملة
روعي الشائبتان أقول قياس الشرط أن يكون شرطا للجملتين متقدما
عليهما لأن الشرطي قسم من الكلام فحقه أن يشعر به من أول الأمر ليعلم
نوعه إجمالا ثم يشخصه تفصيلا كما فعلوا ذلك في الاستفهام والتمني
والقسم والنفي ومن ثم قيل في نحو أكرمك إن دخلت الدار إن ما تقدم
من الخبر أخبر لا جزاء والجزاء محذوف تقديره أكرمك إن دخلت الدار
أكرمك لأن لا لم الخبر هو أكرمك الأول عليه وإنما صير إليه مراعاة
لتقدمه الواجب كما في الاستفهام والقسم وقولهم هذا إن عنوا به
أنه ليس بجزاء في اللفظ فمسلم لأنه مجزوم وإن عنوا به أنه ليس بجزاء في
اللفظ ولا في المعنى فعناد إذ نعلم قطعا أنه لا يدل إلا على إكرام مقيد
بقيد دخول الدار ولذلك لو لم يدخل ولم يكرم لم يعد كاذبا والتعليق
ثابتا لا ثابتا في الإطلاق أولا ثم إنه يدل على التقييد ثانيا وإن المراد
بالمطلق كان هو المقيد وهو المراد بقولنا هو جزاء معنى والحق أنه لما
كان المقدم جملة مستقلة عومل معاملة المستقل لفظا فلم يجزم وأريد
به الجزاء معنى فعد الجزاء إذ لا على أنه مراد تعليقه بالشرط وإن استقل
لفظا فروعيت فيه الشائبتان فلذلك قال بكل واحد منهما قائل فجاز
الإطلاق بالاعتبارين والتحقيق ما ذكرناه من التفصيل قال التخصيص
بالصفة مثل أكرم بني تميم الطوال وهي كالاستثناء في العود على متعدد
أقول الثالث من أقسام التخصيص المتصل التخصيص بالصفة نحو أكرم
بني تميم الطوال فقصر الصفة وهي الطوال العام وهو بنو تميم على بعض أفراده

قوله الطوال وهو عند العوده على متعدد نحو اكرم بني تميم ومضر
وربيعه الطوال اهو للجميع او للاخيره حكمه حكم الاستثنا بعد الجمل والمختار
المختار قال الغايه مثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا فقصره على غير
الداخلين كالصفه وقد تكون هي والمقيد بها متحدين او متعددين كالشرط
وهي كالاستثنا في العود على المتعدد اقول الرابع من اقسام التخصيص
بالمتصل التخصيص بالغايه نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا فالغايه وهي الى ان
يدخلوا قصرت العام وهو بنو تميم على غير الداخلين وكل واحد من
الغايه وما قيد بها قد تكون متحدا او متعددا على الجمع او البدل فيكون
الاقسام التسعه كما في الشرط والغايه بعد المتعدد كالاستثنا في العود
على الجميع او الى الاخيره والمذاهب المذاهب والمختار المختار قال
التخصيص بالمنفصل مسئله يجوز التخصيص بالعقل لنا الله خالق كل شي وايضا
ولله على الناس حج البيت وخروج الاطفال بالعقل قالوا لو كان تخصيصا
لصحت الاراده لغه قلنا التخصيص للمفرد وما نسب اليه مانع هنا وهو
معنى التخصيص قالوا لو كان مخصصا لكان متاخرا لانه بيان قلنا [illegible] متاخرا
بيانه لا ذاته قالوا لو جاز به لجاز النسخ قلنا النسخ على التفسيرين محجوب
عن العقل قالوا تعارضا قلنا فيجب تاويل المحتمل اقول هذا احد فروع
[illegible] بالمنفصل شرع في التخصيص بالمنفصل وفيه مسايل هذه اولاها انه
يجوز التخصيص بالعقل الجمهور على جوازه ومنعه طايفه لنا قوله تعالى الله
خالق كل شي وقوله وهو على كل شي قدير والعقل قاض ضروره بخروج
القديم الواجب عنه لاستحالة كونه مخلوقا ومقدورا عليه ولنا
ايضا قوله تعالى ولله على الناس حج البيت والعقل قاض بخروج من لا يفهم
الخطاب كالاطفال والمجانين قالوا اولا لو كان مثل ذلك تخصيصا لصحت ارادة
العموم لغه واللازم باطل اما الملازمه فلان ذلك مسمى لغه واطلاق
اللفظ على مسماه لغه صحيح قطعا واما انتفا اللازم فلان ذلك لا يصح
لعاقل واذا قلنا هذا خالق كل شي فهم منه لغه انه اراد به غير نفسه
ولو اراد به نفسه لخطي لغه والجواب ان التخصيص للمفرد وهو كل شي
ويصح ارادة الجميع به لغه فاذا وقع في التركيب فما نسب اليه وهو المخلوق
فيه والمقدوريه هو المانع من ارادة الجميع وقصره على البعض وهو
غير نفسه والعقل هو القاضي بذلك ولا معنى للتخصيص الا ذلك والحق

والحق انه يصح في التركيب للجميع ايضا لغه ولو اراد لم يخطا لغه وانما يكذب
والمعنى والخطا لغه غير الكذب في الخبر قالوا ثانيا لو كان العقل مخصصا لكان
متاخرا واللازم منتف اما الملازمه فلان تخصيص الشي بيان له والمبينه
والبيان يتاخر عن المبين لامتناع البيان ولا مبين واما انتفا اللازم فلتقدم
العقل على الخطاب ضروره والجواب العقل له ذات وله وصف وهو انه
بيان فان اردت بتاخره تاخر ذاته فلا يلزم وان اردت تاخر كونه
بيانا فلا نسلم قالوا ثالثا لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ بالعقل لانه
بيان مثله واللازم منتف بالاجماع الجواب لا نسلم الملازمه لان النسخ
اما بيان انتها امد الحكم واما بيان رفع الحكم على التفسيرين وكلاهما محجوب
عن نظر العقل بخلاف التخصيص فان خروج البعض عن الخطاب قد يدركه
العقل كما في الصور المذكوره قالوا رابعا تعارضا اعني دليل الشرع ودليل
العقل فترجيح احدهما بلا مرجح لحكم الجواب لا نسلم الحكم فانهما
لما تعارضا فيجب تاويل المحتمل وهو دليل الشرع لاستحالة ابطال القاطع
وهو دليل العقل قال مسئله يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ابو حنيفه
والقاضي والامام ان كان الخاص متاخرا والا فالعام ناسخ فان جهل
تساقطا لنا ان اولات الاحمال اجلهن مخصص لقوله والذين يتوفون
وكذلك والمحصنات من الذين مخصص لقوله ولا تنكحوا المشركات
وايضا لا يبطل القاطع بالمحتمل قالوا اذا قال اقتلوا زيدا ثم قال لا تقتل
المشركين فكانه قال لا تقتل زيدا فالثاني ناسخ قلنا التخصيص اولى لانه
اغلب ولا رفع فيه كما لو تاخر الخاص قالوا على خلاف قوله لتبين
قلنا تبيانا لكل شي والحق انه هو المبين بالكتاب والسنه قالوا البيان
يستدعي التاخر قلنا استبعاد قالوا قال ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث
قلنا يحمل على غير المخصص جمعا بين الادله اقول يجوز تخصيص الكتاب
بالكتاب علم تقدم العام او تقدم الخاص او جهل التاريخ ومنعه بعض
مطلقا وفصل ابو حنيفه والقاضي وامام الحرمين فقالوا ان علم
التاريخ فالخاص ان كان متاخرا خصص العام وان كان متقدما فلا
بل كان العام ناسخا للخاص وان جهل التاريخ تساقطا لاحتمال بطلان
حكم الخاص لتاخر العام ونسخ حكمه لتقدمه فيتوقف في مورد
الخاص ويطلب فيه دليل اخر لنا انه لو لم يجز لم يقع وقد وقع كثيرا منه

فى قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانه مخصص لقوله
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا اى منه قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب فانه
مخصص لقوله ولا تنكحوا المشركات فان الكتابية مشركة للتثليث وغيره ولنا
ايضا انه لو لم يخصص لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف اما الملازمة فلان
دلالة الخاص على مدلوله قاطعة ودلالة العام على العموم محتملة لجواز
ان يراد الخاص فلو لم يخصص العام متاخرا بل ابطلنا به الخاص لكنا ابطلنا القاطع
بالمحتمل واما بطلان اللازم فالعقل يقضي به قطعا اولنا قالوا اولا اذا قال
اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا
الى ان ياتي على الافراد واحدا واحدا وهذا حينئذ لرفع المطلق الى اجمال
له لكل المحصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا
فكذا ما هو بمثابته الجواب ان خصوصية زيد فى الاثبات اذا كان مذكورا
بخصوصيته لم يمكن التخصيص فصار الى النسخ بخلاف ما اذا كان مذكورا بالعموم
المشركين فان تخصيصه ممكن فلا يصار الى النسخ لان التخصيص اولى من النسخ اما
اولا فلانه اغلب والكثرة الالحاق بالاغلب اغلب على الظن كمن دخل مدينة اغلبها
مسلمون فان من يراه يظنه مسلما وان جاز خلافه واما ثانيا فلان النسخ
رفع والتخصيص لا رفع فيه بل ما هو دفع والدفع اهون من الرفع ولهذا
كما يجمع الخاص فانه يحمل على التخصيص وان كان النسخ محتملا بان يفرض العام
ايضا يرفع ولا يصار اليه بل يجزم بالتخصيص للجمهور المذكورين قالوا ثانيا
لو كان الكتاب مخصصا للكتاب لكان مخالفا لقوله لتبين للناس ما نزل اليهم
لان التخصيص تبيين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول فيلزم وقوع نقيض
ما نطق به القران وانه محال الجواب انه معارض بقوله فى صفة القران
تبيانا لكل شيء والكتاب شيء فوجب ان يكون تبيانا له والحق ان الكل وارد على
لسانه فكان هو المبين تارة بالقران وتارة بالسنة فلا مخالفة ولا تعارض
قالوا ثالثا قال ابن عباس رضي الله عنه كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث وهو ظاهر
فى اخذ الجماعة بذلك فكان اجماعا ثم ان العام المتاخر احدث فوجب الاخذ
به وترك الخاص المتقدم وهو المطلوب والجواب انه محمول على ما لا يقبل
التخصيص جمعا بين دليلنا وهذا الدليل فان الجمع بين الادلة ولو باعمالها من
وجه اولى من ابطال البعض قال مسألة يجوز تخصيص السنة بالسنة كقوله

ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة لقوله فيما سقت السماء العشر
وهى كالتى قبلها اقول الجمهور على انه يجوز تخصيص السنة بالسنة خلافا
لشرذمة لنا انه لو لم يجز لما وقع وقد وقع فان قوله عليه السلام ليس فى
فيما دون خمسة اوسق صدقة مخصص لقوله فيما سقت السماء العشر فان
الثاني يتناول ما دون خمسة اوسق وقد احتج بالاول وهذه المسألة
كالتى قبلها وهى تخصيص الكتاب بالكتاب فيجيء فيه دليلها من ابطال الاقوى
بالاضعف والاستدلال بقوله تبيانا لكل شيء والمذاهب والسنة
والاجوبة قال مسألة يجوز تخصيص السنة بالقران لنا تبيانا لكل شيء وايضا
لا يبطل القاطع بالمحتمل قالوا لتبين للناس وقد تقدم اقول تخصيص
السنة بالقران جائز عند الجمهور خلافا لشرذمة لنا قوله تعالى تبيانا لكل
شيء فيحتمل السنة ولنا ايضا انه لا يبطل القاطع وهو القران لخصوصيته
بالمحتمل وهو السنة لعمومها كما تقدم قالوا قال تعالى لتبين للناس فيكون
كلامه مبينا للقران فلا يكون القران مبينا لكلامه الجواب ما تقدم من ان الكل
بلسانه فهو المبين فى القران قال مسألة يجوز تخصيص القران بخبر الواحد
وقال به الائمة الاربعة وبالمتواتر اتفاقا ابن ابان ان كان خص بقطعي
والكرخي ان خص بمنفصل القاضي الوقف لنا انهم خصوا واحل لكم ما وراء ذلكم
لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ويوصيكم الله بقوله لا يرث القاتل
ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر ونحن معاشر الانبياء لا نورث
واورد ان كانوا اجمعوا فالمخصص الاجماع والا فلا دليل قلنا اجمعوا
على التخصيص بها قالوا رد عمر حديث فاطمة بنت قيس انه لم يجعل
لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصصا لقوله اسكنوهن ولذلك قال كيف
نترك كتاب ربنا بقول امراة فلنا للتردد فى صدقها ولذلك قال
لا ندري اصدقت ام كذبت قالوا العام قطعي والخبر ظني واورد ابن ابان
والكرخي ولم يصعف بالتجوز قلنا التخصيص فى الدلالة وهى ظنية فالجمع
اولى القاضي كلاهما قطعي من وجه فوجب الوقف قلنا الجمع اولى
اقول يجوز تخصيص القران بالخبر المتواتر اتفاقا واما خبر الواحد فالحق
جوازه وبه قال الائمة الاربعة وقال ابن ابان انما يجوز اذا كان العام
قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا وقال الكرخي انما يجوز اذا
كان العام قد خص من قبل بدليل منفصل سواء كان قطعيا او ظنيا وقال القاضي ابو بكر

يقول بالوقف بمعنى لا ندري الحق ام لا قلنا ان الصحابة خصصوا القران بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا منه قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا وبخروا منه نكاح المراة على عمتها وعلى خالتها خص بقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ومنه قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فانه يوجب الميراث للولد عموما وقد خص بقوله عليه السلام لا يرث القاتل وبقوله لا يرث الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر نحن معاشر الانبياء لا نورث واعترض عليه بانهم ان اجمعوا على خروج ما ذكرتم من عموم النص فالتخصيص بالاجماع لا بالسنة وان لا فلا نسلم التخصيص اذ لا دليل عليه فانه لا يتصور فيه دليل سوى الاجماع والغرض عدمه فالجواب انهم اجمعوا على التخصيص باخبار الاحاد حيث لم ينكروه لما وقع فلا يكون التخصيص بالاجماع بل بخبر الواحد ودليله الاجماع قالوا اولا رد عمر خبر فاطمة بنت قيس انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصصا لقوله اسكنوهن فقال كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة فلو جاز تخصيص الكتاب بخبر الاحاد لخصص به ولم يرده فلم يجعل كونه خبر امراة مع مخالفته للكتاب مانعا من قبوله الجواب انه انما رده لترددو في صدقها لكونها لا تكون به خبر واحد ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت فعلل الرد بالتردد في صدقها وكونها لا يكون به خبر واحد قالوا ثانيا العام وهو الكتاب قطعي والخاص وهو خبر الواحد ظني فيلزم ترك القطعي بالظني الجواب ان التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع الدلالة في بعض الموارد فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل ترك الظني لظني وتقرير بعبارة اخرى فقال الكتاب العام قطعي المتن ظني الدلالة والخبر الخاص بالعكس فكان لكل منهما من وجه فوجب الجمع بينهما قال ابن ابان ان خص بدليل مقطوع صار العام ظني الدلالة بالنسبة الى الاحاد والكرخي قال ان خص بالمنفصل لانه ادلة قطعا فقال الخاص ظني والعام قطعي لم يضعف بصرفه عن حقيقته الى المجاز لان المخصص المنفصل مجاز عنده دون المتصل فيلزم والقطعي ترك بالظني اذ ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا اذ نسبته الى جميع مراتب التجوز بالمجاز سوا وان كان ظاهرا في الباقي فلا يقع مانع القطع الحق اي ما تقدم من ان التخصيص وقع في الدلالة وهي ظنية فالجمع ما امكن اولى القاضي كلاهما قطعي من وجه ظني من وجه كما قررنا فوقع التعارض فوجب التوقف الحق انه يترجح الخبر لان اعتباره جمع بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال للخبر بالمرة والجمع اولى من الابطال قال مسئلة الاجماع يخصص القران

والسنة لتنصيف حد القذف على العبد ولو عملوا بخلاف نص تضمن ناسخا اقول الاجماع يخصص الكتاب والسنة لما ثبت من تخصيص حد القذف فانها توجب ثمانين جلدة للحر والعبد واوجبوا على العبد نصف الثمانين والتخصيص بالتحقيق لتضمنه نصا مخصصا حتى لو عملوا بخلاف ما هو نص في حكم يساويه لتضمنه لا بعموميته فانه يتضمن نصا ناسخا ومن ثم قيل لا ينسخ الاجماع به والفرق بين التخصيص به والنسخ به لا يرجع الى امر معنوي قال مسئلة العام يخصص بالمفهوم ان قلنا به وقيل في الانعام زكوة وفي الغنم السائمة زكوة يخص الجمع بين الدليلين قال فان قيل العام اقوى فلا يعارضه قلنا الجمع اولى كغيره اقول من قال بالعموم والمفهوم جوز تخصيص العام بالمفهوم كما جوز بالمنطوق سوا فيه مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة وذكر في مثاله من مفهوم المخالفة لانه اضعف ان تقول في الانعام زكوة عاما للسائمة والمعلوفة ثم تقول في سائمة الغنم زكوة فيدل بالمفهوم على انه ليس في المعلوفة فيخصص الاول بالسائمة وتخرج منه المعلوفة ومثاله من الاحكام يخصص قوله خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه بمفهوم قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا لما انه دليل شرعي عارض مثله فكان العمل به جمعا بين الدليلين فوجب فان قيل لا نسلم المعارضة فان المنطوق اقوى والاضعف ينتفي مع الاقوى فلا يعارضه قلنا الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما ولو كان اضعف كغيره من المخصصات فانا نعمل بها جمعا بين الادلة ولا نشترط التساوي بين القوة والضعف كما يخصص الكتاب والمتواتر بخبر الواحد قال مسئلة فعله صلى الله عليه وسلم يخصص العموم كما لو قال الوصال او الاستقبال للحاجة او كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم فعل فان ثبت الاتباع خاص فنسخ وان ثبت تعميم فالمختار تخصيصه بالاول وقيل بالعمل بالعام قوى وكثر وقيل بالوقف لنا التخصيص اولى للجمع قالوا العمل اولى لخصوصه قلنا الكلام في العموم مبين اقول فعل الرسول صلى الله عليه وسلم بخلاف العموم مثل ان يقول الوصال في الصوم واستقبال القبلة عند قضاء الحاجة او كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم يفعل ذلك فانه يخصص العموم بناء على كونه حجة فيعلم انه لم يدخل في حكم العموم فان

فان لم يثبت وجوب اتباع الامة له فهو تخصيص له فقط وان ثبت فان ثبت انه
بدليل خاص في ذلك الفعل فهو نسخ لما تقدم وان كان بدليل عام في جميع افعاله و
فالمختار ان ذلك الدليل العام يصير مخصصا بالاول وهو العموم المتقدم
ذكره فيلزم الامة موجب ذلك القول ولا يجب عليهم الاقتداء به في الفعل وقيل
لا يصير مخصصا بل يجب عليهم العمل بالموافق للفعل وهو دليل وجوب الاتباع فينبغي
في فعله وقيل بالوقف لنا اعتبار الاول تخصيص لدليل الاتباع وفيه جمع الدليلين
واعتبار دليل الاتباع ابطال للاول والجمع اولى من الابطال قالوا الفعل خاص
والقول عام والعمل بالخاص اولى كغيره الجواب ان الفعل لا دلالة له انما الدليل
هو القول الاول ودليل الاتباع وهما عامان والاول اخص فالعمل به اولى
وقد يقال الدليل مجموع دليل الاتباع مع الفعل وهو اخص قال مسألة
الجمهور اذا علم صلى الله عليه وسلم بفعل مخالف ولم ينكره كان مخصصا
للفاعل فان تبين معنى حمل عليه موافقه بالقياس او بحكمي على الواحد
لنا ان سكوته دليل الجواز فان لم يتبين فالمختار لا يتعدى
لتعذر دليله اقول ذهب الجمهور الى ان الرسول صلى الله عليه وسلم اذا
علم بفعل للمكلف مخالف للعموم فلم ينكره كان مخصصا للفاعل فان تبين معنى
هو العلة لتقريره حمل عليه من يوافقه في ذلك المعنى اما بالقياس
واما بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لنا ان سكوته دليل جواز الفعل
اذ علم من عادته انه لو لم يكن جائزا لما سكت عن انكاره واذا ثبت انه دليل الجواز
وجب التخصيص به جمعا بين الدليلين كغيره وهذا اذا تبين معنى هو
العلة واما اذا لم يتبين فالمختار انه لا يتعدى الى غيره لتعذر دليله اما
القياس فظاهر واما حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فلتخصيصه اجماعا بما
علم فيه عدم الفارق للاختلاف في الاحكام قطعا لم يعلم مسألة الجمهور
ان مذهب الصحابي ليس بمخصص ولو كان الراوي خلافا للحنفية والحنابلة
لنا ليس بحجة قالوا يستلزم دليلا والا كان فاسقا فيجب الجمع قلنا
يستلزم دليلا في ظنه فلا يجوز لغيره اتباعه قالوا لو كان ظنيا لبينه
قلنا وقوله اقول ذهب الجمهور الى ان مذهب الصحابي على خلاف العام لا يكون
مخصصا وان كان هو الراوي للعام خلافا للحنفية والحنابلة فقال بعضهم هو
تخصيص العام مطلقا وقال بعضهم ان كان هو الراوي لنا ان العموم حجة
ومذهب الصحابي ليس بحجة فلا يجوز تخصيصه به الا ترك الدليل لا لدليل

وانه غير جائز قالوا مخالفة الصحابي تستدعي دليلا والا وجب تفسيقه
وهو خلاف الاجماع فيعتبر ذلك الدليل وان لم يعرف هو بعينه للتخصيص
به جمعا بين الدليلين الجواب انما يستدعي دليلا في ظنه وما ظنه المجتهد
دليلا لا يكون دليلا على غيره ما لم يعلمه بعينه مع وجه دلالته فلا يجوز
لغيره اتباعه في اعتباره والتخصيص به لانه تقليد من مجتهد وانه لا يجوز
قالوا دفعا للتهمة الجواب دليله قطعي اذ لو كان ظنيا لبينه دفعا للتهمة الجواب
من وجوه ثلثة الاول انه معارض بمثله فنقول دليله ظني اذ لو كان قطعيا
لبينه دفعا للتهمة وايضا لو كان قطعيا لم يخف على غيره عادة وايضا لو
كان قطعيا لم يجز مخالفة صحابي اخر له وقد خالفه اتفاقا قال مسألة الجمهور
ان العادة في تناول بعض خاص ليس مخصصا خلافا للحنفية مثل حرمت
الربا في الطعام وعادتهم تناول البر لنا ان اللفظ عام لغة وعرفا ولا مخصص
قالوا يخصص به كتخصيص الدابة بالعرف والنقد بالغالب قلنا ان غلب
الاسم عليه كالدابة اختص به بخلاف غلبة تناوله والفرض فيه قالوا
لو قال اشتر لي لحما والعادة تناولهم الضان لم يفهم سواه قلنا
تلك قرينة في المطلق والكلام في العموم اقول اذا ورد عام يتناول نوعا
من المتناولات والمعتاد من المخاطبين به انما هو تناول نوع مما يتناوله
اللفظ لعمومه فهذه العادة لا تخصص العام بذلك النوع مثاله ان يقول
حرمت الربا في الطعام فانه يتناول البر وغيره ونفرض ان عادتهم تناول
البر فهل يعم حرمة الربا في كل مطعوم او يختص بالبر الحق انه يعم والمعتبر تناول
اللفظ لا تناولهم عادة وقالت الحنفية يختص بما تناوله عادة لنا ان اللفظ
عام لغة وهو ظاهر وعرفا اذ لم يطرأ عليه عرف يقلله اذ المفروض ان
العادة اكلهم البر والطعام باق على عمومه واذا كان كذلك وجب العمل
بعمومه حتى يثبت تخصيصه بدليل ولا دليل لان الاصل عدمه ولانه لم يوجد الا
عادتهم وفرضنا انها ليست بدليل قالوا اولا يخصص بالعادة عرفا كما يخصص
الدابة به وان كان يعم ذوات الاربع في اللغة لما يدب وكما يخصص النقد بالنقد
الغالب في البلد وان كان في اللغة لكل نقد الجواب ان ذلك لتخصيص الاسم
بذلك المعنى عرفا بخلاف ما نحن فيه فان العادة تناوله لا في غلبة الاسم
عليه اذ المفروض ذلك ولو فرضنا غلبة الاسم كما في الدابة لكان مختصا به
فكان المخصص غلبة الاسم لا غلبة العادة والفرض انما وقع في غلبة العادة

فقط قالوا ثانيا لو قال اشتر لحما والمعتاد في البلد تناول لحم الضأن لم يفهم سواه فعلم ان غلبة العادة تستلزم غلبة الاسم وهو يقتضي تخصيص الحكم بالغالب واعتبار خصوص العادة دون عموم العبارة الجواب انه خارج عن محل النزاع لان لحما مطلق يدل على المقيد بقرينة تميله الى المعتاد وليس فيه نزاع للمطلق وانما الكلام في العموم هل ينزل على الخصوص فيترك الظاهر لمجرد العادة فاين احدهما من الاخر قال مسئلة الجمهور اذا وافق الخاص حكم العام فلا تخصيص خلافا لابي ثور مثل ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله في شاة ميمونة دباغها طهورها لنا لا تعارض فيعمل بهما قالوا المفهوم يخصص العموم قلنا مفهوم اللقب مردود

اقول اذا وافق الخاص العام في الحكم فان كان لمفهومه نفي الحكم عن غيره فقد سبق انه مخصص واما اذا لم يكن له مفهوم فالجمهور على انه لا يكون مخصصا خلافا لابي ثور مثاله قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها فيعم الطاهرة كل اهاب ولا يخص بالشاة لنا انه لا تعارض بينهما لعدم المنافاة بين العام والخاص وكان هو الموجب للتخصيص لانهما اذا تعارضا تعذر العمل بهما من كل وجه فيصار الى العمل بهما من وجه واذا لم يتعارضا فيجب العمل بهما من كل وجه من غير تخصيص عملا بالمقتضي السالم عن المعارض قالوا ذكرتم ان المفهوم يخصص العموم ومفهوم الخاص نفي الحكم عن سائر صور العام فوجب ان يخصصه الجواب هذا من قبيل مفهوم اللقب وانه مردود والحاصل ان هذا فرع الخلاف في مفهوم اللقب فمن اثبته خص به ومن لا فلا قال مسئلة رجوع الضمير الى البعض ليس بتخصيص الامام وابو الحسين يخصص وقيل بالوقف مثل والمطلقات مع وبعولتهن لنا لفظان فلا يلزم من مجاز احدهما مجاز الاخر قالوا يلزم مخالفة الضمير اجيب بانه كاعادة الظاهر الوقف لعدم الترجيح واجيب بظهور العموم فيهما فلو خصصنا الاول لخصصناهما ولو سلم فالظاهر اقوى

اقول اذا ذكر عام وبعده ضمير يرجع الى بعض ما تناوله لم يكن تخصيصا له وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري انه تخصيص وقيل بالوقف مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في بردهن للرجعيات فلا يوجب تخصيص

التربص بالرجعيات بل يعم الرجعيات والبائنات لنا انهما لفظان فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الاخر عن ظاهره ان ظاهر الضمير ان يكون عاما فاذا خص يلزم مثله في المرجوع اليه قالوا يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم ما له الضمير مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه باطل الجواب ان الضمير كاعادة الظاهر ولا شك انه لو اعاد الظاهر واراد به ثانيا الخصوص لم يلزم منه خصوص الاول ولم يحكم بكونه غير الاول ومخالفا له فكذا ههنا القائل بالوقف قال يلزم تخصيص الظاهر او عموم المضمر مع المخالفة وكلاهما تحكم لعدم المرجح فوجب الوقف الجواب انهما ظاهران في العموم فاذا خصصنا الاول لزم تخصيص الثاني واذا خصصنا الثاني لم يلزم تخصيص الاول وما فيه مخالفة الظاهر اولى مما فيه مخالفتان ولو سلم فالظاهر اقوى دلالة من المضمر فرفع الاضعف اسهل قال مسئلة الائمة الاربعة والاشعري وابو هاشم وابو الحسين جواز تخصيص العموم بالقياس ابن سريج ان كان جليا ابن ابان ان كان العام مخصصا وقيل ان كان الاصل مخرجا الجبائي تقدم العام مطلقا القاضي والامام بالوقف والمختار ان ثبتت العلة بنص او اجماع او كان الاصل مخصصا خص به والا فالمعتبر القرائن في الوقائع فان ظهر ترجيح خاص فالقياس والا فعموم الخبر لنا انها كذلك كالنص الخاص فخص بها الجمع بين الدليلين واستدل بان المستنبطة اما راجحة او مرجوحة او مساوية والمرجوح والمساوي لا يخصص فوقوع احتمال من اثنين اقرب من واحد معين واجيب بجريه في كل تخصيص وقد رجح الجبائي لو خص به لزم تقديم الاضعف بما تقدم في خبر الواحد مع ان الخبر يحتمل فيه امرين الخاصرة واجيب بما تقدم وبان ذلك عند ابطال احدهما وهذا اعمال لهما وبالزام تخصيص الكتاب بالسنة والمفهوم بهما واستدل باخبار وحديث معاذ وتصويبه واجيب بانه اخر السنة عن الكتاب ولم يمنع الجمع واستدل بان دليل القياس الاجماع ولا اجماع عند مخالفة العموم واجيب بان المؤثر ومحل التخصيص يرجعان الى النص لقوله حكمي على الواحد وما سواهما ان ترجح الخاص وجب اعتباره لانه المعتبر كما ذكر في الاجماع الظني وغيره قطع القاضي لما ثبت من القطع بالعمل بالراجح من الامارات قوم لان النص الخاص هنا ظني اقول هل يجوز تخصيص العموم بالقياس مثل ان

يعمل في الحد من اموالهم صدقه المديون وغيره مخصص المديون منه قياسا على الفقير المتفق عليه عن الائمة الاربعة والاشعري وابي هاشم وابي الحسين جوازه وقال ابن سريج ان كان القياس جليا جاز والا فلا وقال ابن ابان ان كان العام مخصصا بنص قبل والا فلا وقيل ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا من ذلك العموم بنص جاز والا فلا وقال الجبائي لا يجوز بل يقدم مطلقا جليا كان القياس او لا ومخصوصا كان العام او لا وقال الامام والقاضي بالوقف والمختار انه ان ثبت عليه العلة بنص او اجماع او كان الاصل مخصصا للعام اي مخرجا عنه خص به العام والا فالمعتبر القراين في احاد الوقائع مما يظهر بها ترجيح احدهما فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به والا فلا عمل بعموم الخبر لنا ان القياسات اذا كانت كذلك اي ثبتت عليتها بنص او اجماع او كان الاصل مخرجا بنص صارت مثل نص خاص في افادة الظن فكانت مخصصة جمعا بين الدليلين وقد استدل على ان غيرها لم يخصص لان العلة اذا كانت مستنبطة فاما ان تكون راجحة على العام او مرجوحة او مساوية وانما كانت تخصص اذا كانت راجحة اذ لا يعمل بالمرجوح وفي المساوي يتوقف واذا ثبت ذلك فالتخصيص بها يحتمل التعيينة ويتنفي بأحد احتمالين مبهما ولا شك ان وقوع احتمال من اثنين اقرب من وقوع واحد معين فيكون عدم التخصيص اقرب في النفس وارجح في الظن وهو المعارضة وهو المطلوب الجواب ان هذه التعيينة تجري في كل تخصيص وقد رجحتم الاحتمال الواحد فيها على الاحتمالين بان فيه جمعا بين الدليلين فما هو جوابكم ثمه فهو جوابنا هاهنا احتج الجبائي بانه لو قدم القياس على عموم الخبر لزم تقديم الاضعف على الاقوى وانه باطل وبيان الملازمة مما تقدم في خبر الواحد ان الخبر يجتهد فيه في امرين السند والدلالة والقياس يجتهد فيه في ستة امور حكم الاصل وعليته ووجودها فيه وخلوها عن المعارض فيه ووجودها في الفرع وخلوها عن المعارض فيه مع الامرين ان كان الاصل الخبر الى اخره ولا يما تقدم انما ذكرناه في الصور بمنزلة نص خاص وثانيا ان الالزام لما ذكرتم لا يرد علينا لان ذلك انما يجوز عند ابطال احدهما فان الاقوى يبطل الاضعف لا الاضعف يبطل الاقوى وهاهنا ليس كذلك فانه اعمال لهما لا ابطال لشيء منهما وثالثا بالالزام بما قررتم من تخصيص الكتاب بالسنة وتخصيص المفهوم لمنطوق في الكتاب والسنة

مع انه اضعف وقد استدل على مذهب الجبائي وهو تقديم الخبر على القياس مطلقا بحديث معاذ حيث قال له عليه السلام عند بعثه الى اليمن بم تقضي قال بكتاب الله فقال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسوله فقدم معاذ الخبر على القياس وصوب الرسول له فيه لان علي وجوب تقديم الخبر وانه لا يصيره بالقياس مع فحوى الخبر خالفه او وافقه الجواب اولا انه اخر السنة عن الكتاب مع جواز تخصيص الخبر بالقياس واما العمل بهما جمعا بين الدليلين فلم يبعد فقد استدل عليه ايضا بان الدليل على وجوب العمل بالقياس انما هو الاجماع ولا اجماع على وجوب العمل به عند مخالفة العموم للخلاف فيه فامتنع العمل به اذ لا يثبت حكم بلا دليل الجواب ان العلة المؤثرة وهي المعتبرة بالنص والاجماع ومحل التخصيص وهو الذي حصل لاصله نص وهي التي ذكرنا انها تقدم فيها القياس على النص يرجعان الى النص وهو قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فاذا ثبت العلية او الحكم في حق واحد ثبت في حق الجماعة بهذا النص ولزم تخصيص العام به وكان بالحقيقة تخصيصا بالنص لا بالقياس واما ما سواه فما اعتبرنا فيه الترجيح بالقراين فلا شك انه اذا ترجح الخاص صار مظنونا فوجب اعتباره للقطع بان الظن فوق المعتبر كما ذكرنا في الاجماع الظني ثم انه نبه على نكتة فقال هذه القضية وامثالها قطعية عند القاضي لما تقرر من وجوب العمل بالراجح من الامارات قطعا فيحصل قياس هكذا هذا مظنون المجتهد فيه وكل ما هو مظنون المجتهد فقد وجب العمل به فهذا وجب العمل به والصغرى وجدانية والكبرى ضرورية من الدين وقال قوم انها ظنية لان الدليل الخاص به ظني والملحوظ مع الظني ظني وسيأتي تحقيقه في باب الاجتهاد لهذه المسألة وتحقيق قال المطلق والمقيد

المطلق ما دل على شايع في جنسه فتخرج المعارف ونحو كل رجل ونحوه لاستغراقها والمقيد بخلافه ويطلق على المقيد على ما اخرج من شايع بوجه كرقبة مؤمنة وما ذكر في التخصيص من متفق ومختلف ومختار ومزيف جار فيه وتزيد مسألة

اقول من اقسام المتن المطلق والمقيد وهما قريبان من العام والخاص فذكرهما عقيبهما وحد المطلق بانه ما دل على شايع في جنسه ومعنى ذلك

كونه خصه بصفة مخصصة تخصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من
غير تعيين فيخرج المعارف كلها لما فيها من التعيين شخصًا نحو زيد وهذا
او حقيقة نحو الرجل واسامة او حصة نحو فعصى فرعون الرسول او استغراقًا
نحو الرجال وكذا كل عام ولو نكرة نحو كل رجل لانه بما انضم اليه من كل والنفي
صار لذلك مستغرقا وانه ينافي الشيوع لما ذكرناه من التفسير واما المقيد فيجده
خلاف حد المطلق فهو ما لا يدل على شايع من حيث هو فيدخل فيه
المعارف والعمومات كلها وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج
من شايع بوجه من الوجوه مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة
من الرقاب المؤمنات فقد اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت
شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة
فكان مطلقا من وجه واعلم ان جميع ما ذكر في تخصيص العام من متفق
ومختلف ومختار ومزيف يجري مثله في المقيد والمطلق ويزيد في تقييد
المطلق مسئلة هي هذه قال مسئلة اذا ورد مطلق ومقيد فان اختلف حكمهما
مثل اكس واطعم فلا يحمل احدهما على الاخر بوجه اتفاقا ومثل ان ظاهرت
فاعتق رقبة مع لا تملك رقبة كافرة واضح وان لم يختلف حكمهما فان اتحد
موجبهما مثبتين حمل المطلق على المقيد لا العكس بيانًا لا نسخًا وقيل نسخ
ان تاخر المقيد لنا انه جمع بينهما فان العمل بالمقيد عمل بالمطلق وايضا
يخرج بيقين وليس بنسخ لانه لو كان المقيد نسخًا لكان التخصيص نسخًا قالوا ايضا
لكان تاخير المطلق نسخًا قالوا لو كان تقييدا لوجب دلالته رقبة على مؤمنة
مجازا واجيب بانه لازم لهم اذا تقدم المقيد وفي المقيد بالسلامة
والتحقيق ان المعنى رقبة من الرقاب فيرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا
فان كانا منفيين عمل بهما مثل لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا وان اختلف
موجبهما كالظهار والقتل فعن الشافعي حمل المطلق على المقيد فقيل بجامع وهو
المختار فيصح كالتخصيص بالقياس على محل التخصيص وقيل
عنه بغير جامع وابو حنيفة لا يحمل

اقول اذا ورد مطلق
ومقيد فاما ان يختلف حكمهما او لا يختلف القسم الاول ان يختلف حكمهما
نحو اكس تميميا واطعم تميميا عالما فهاهنا لا يحمل احدهما على الاخر بوجه من
الوجوه اتفاقا سواء كانا مامورين او منهيين او مختلفين فان اتحد موجبهما

مقيد من وجه

او اختلف الحكم الا في مثل ان يقول في مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ثم
يقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار
والملك حكمين مختلفين اتفاقا لتوقف الاعتاق على الملك وهذا واضح
فلذلك لم نذكره صريحا القسم الثاني ان لا يختلف حكمهما نحو اطعم تميميا
اطعم تميميا عالما فهذه اقسام ثلثة لانه اما ان يتحد موجبهما مثبتين
مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل
المطلق على المقيد لا بالعكس ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم
عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له ان تاخر المقيد لنا انه بيان لا نسخ اما
انه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد
يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد
لحصوله في ضمن غير ذلك المقيد وايضا فانه يخرج بالعمل بالمقيد
عن العهدة يقينا سواء كان مكلفا بالمطلق او بالمقيد بخلاف العمل بالمطلق
اذ قد يكون مكلفا بالمقيد فلا يعمله فلا يخرج واما انه بيان لا نسخ
فلانه لو كان التقييد نسخا لكان التخصيص نسخا لانه نوع من
المجاز مثله وليس بنسخ بالاتفاق وايضا لو كان نسخا للمطلق لكان
لكان تاخر المطلق نسخا للمقيد لان التنافي انما يتصور من الطرفين
وهو الموجب لذلك واللازم لا نقول به وقد يجاب عن الاول بان
في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل واما التخصيص فهو دفع لبعض
الحكم الاول فقط وعن الثاني بمنعه ويظهر بالتامل قالوا لو كان تاخر
المقيد لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه
وهو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على المقيد الخاص
الجواب انه لازم لهم اذا تقدم المقيد فانهم يقولون المراد بالمطلق حينئذ
المقيد فيجب دلالته عليه مجازا وايضا فانه لازم لهم في تقييد الرقبة
بالسلامة فما هو جوابكم في الصورتين فهو جوابنا ثم افاد ان
التحقيق في هذه المسئلة ان رقبة معناه رقبة من الرقاب اي رقبة
كانت فهو عام الا انه على البدل لا على الجمع ويصير تخصيصه بالمؤمنة
او السالمة تخصيصا واخراجا لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد
يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما
يعد الخاص بيانا للعام فكذلك يعد المقيد بيانا للمطلق الثاني ان يتحد

موجبهما منفقين فيعمل بهما اتفاقا مثل ان يقول في الظهار لا تعتق
مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا فلا تجزئ اعتاق عتاق المكاتب اصلا فانه يعلم
ان هذا من تخصيص العام لا من تقييد المطلق الثالث ان يختلف موجبهما
كما اطلق في كفارة الظهار فقال فتحرير رقبة وقيد في كفارة القتل
فقال فتحرير رقبة مؤمنة فنقل عن الشافعي انه يحمل المطلق على المقيد
فقال اكثر اصحابنا مراده انه يحمل عليه بجامع ان كان وهو المختار
فيكون التخصيص عام ليس محلا للتخصيص بالقياس على عام هو محل التخصيص
وفي ما ذكرنا هنا كالمثل من الدليل على المقيد من غير جامع لان كلام الله واحد
وبعضه يفسر بعضا وهو ليس بسديد كما ترى وقال ابو حنيفة لا يحمل عليه
لا بجامع اذ يلزم منه رفع مقتضاه المطلق من الامتثال بمطلقه فيكون
نسخا والقياس لا يصلح ناسخا الجواب منع كونه ناسخا كالتقييد بالسلامة
قال المجمل المجموع وفي الاصطلاح ما لم تتضح دلالته وقيل اللفظ الذي لا يفهم
منه عند الاطلاق شيء وهو لا يطرد للمهمل والمستحيل ولا ينعكس لجواز فهم
احد المحامل والفعل المجمل كالقيام من الركعة لاحتمال الجواز والسهو
ابو الحسين ما لا يمكن معرفة المراد منه ويرد المشترك المبين والمجاز
المراد بين او لم يبين اقول من اقسام المتن المجمل والمبين فاخذ
في حدهما فالمجمل لغة هو المجموع وجملة الشيء مجموعه ومنه اجمل الحساب
اذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة المفصل واما في الاصطلاح فهو ما لا
يتضح دلالته والمراد ما له دلالة وهي غير واضحة والاولى ان علته المهمل
وهو يتناول القول والفعل المشترك والمتواطي وقيل هو اللفظ
الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو غير مطرد ولا منعكس اما
الطرد فلان المهمل كذلك وليس بمجمل ايضا فلفظ المستحيل كذلك
لان المفهوم منه ليس شيئا اتفاقا وانه ليس بمجمل لوضوح مفهومه واما
العكس فلانه يجوز ان يفهم من المجمل احد محامله لا بعينه كما في المشترك
وهو شيء فلا يصدق الحد عليه وايضا فالمجمل قد يكون فعلا كالقيام
من الركعة الثانية من غير تشهد فانه يحتمل الجواز والسهو فكان
مجملا بينهما وهو غير داخل في الحد اذ ليس لفظا وقال ابو الحسين ما لا
يمكن معرفة المراد منه وهو ايضا غير سديد اذ يرد على طرده اللفظ
المشترك المقترن بالبيان فانه ليس بمجمل ولا يمكن معرفة المراد منه ايضا
الا بما عرف من البيان لا منه
فاللفظ الذي

فاللفظ الذي يراد به مجازه سوى بين او لم يبين ليس بمجمل ويصدق
عليه انه لا يمكن معرفة المراد منه لانه ان لم يبين لم يعرف المراد وان بين
عرف المراد لا منه بل من البيان ففي الحالين يصدق انه لا يمكن معرفة المراد
منه في حال من الاحوال قال وقد يكون في مفرد بالاصالة او بالاعلال
كالمختار وفي مركب مثل او يعفو الذي وفي مرجع الضمير
او في مرجع الصفة كطبيب ماهر وفي تعدد المجاز بعد منع الحقيقة
اقول المجمل قد يكون اجماله في مفرد وفي التركيب اما المفرد فالمشترك
لتردده بين معانيه اما بالاصالة كالعين واما بالاعلال كالمختار المتردد
بين الفاعل والمفعول فلولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبفتحها
للمفعول فاعلال اجمال واما في التركيب فانواع منها في المركب بجملته نحو
او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي ومنها
في مرجع الضمير اذا تقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا
فضربته لتردده بين زيد وعمرو ومنها مرجع الصفة نحو زيد
طبيب ماهر لتردده بين المهارة مطلقا والمهارة في الطب ومنها
في تعدد المجازات مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة فهذا ما ذكره ومنها
ما لم يذكره لظهوره مثل تخصيص بمجهول او استثناء مجهول او صفة مجهول
قال مسألة لا اجمال في نحو حرمت عليكم الميتة وامهاتكم خلافا للكرخي
والبصري لنا القطع بالاستقراء ان العرف الفعل المقصود
منه قالوا ما وجب للضرورة فيقدر بقدرها فلا يضمر
الجميع والبعض غير متضح واجيب متضح بما تقدم
اقول الجمهور على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى
الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وخالف الكرخي والبصري لنا ان
من استقرى كلام العرب علم ان مرادهم في مثله اذا اطلقوه انما هو تحريم
الفعل المقصود في ذلك كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس
في الملبوس والوطء في الموطوء فاذا قيل حرمت عليكم لحم الخنزير او الخمر
او الحرير او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم فهو متضح الدلالة
فيه فلا اجمال قالوا تحريم العين غير مقصود فلا بد من اضمار فعل
يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة
يقدر بقدر الضرورة فيتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء

منها فيد لانه على البعض المراد غير واضحة فهو معنى الاجمال الجواب لا نسلم ان
ذلك البعض غير متضح بل هو متضح كما سبق من العرف في الادلة المقصود من
مثله قال مسئلة لا اجمال في نحو قوله وامسحوا برؤسكم لنا ان لم يثبت عرف
في مثله في بعض كمالك والقاضي وابن جني فلا اجمال وان ثبت كالشافعي
وعبد الجبار وابي الحسين فلا اجمال قالوا العرف في نحو مسحت بالمنديل
البعض قلنا لانه آلة بخلاف مسحت بوجهي واما التبعيض فضعيف
اقول نحو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم لا اجمال فيه خلافا لبعض الحنفية
لنا انه لغة لمسح الراس فهو للكل فان لم يثبت في مثله عرف فاطلاقه على
البعض اتضح لانه في الكل للمقتضي السالم عن المعارض كما هو مذهب مالك
والقاضي ابو بكر وابن جني فلا اجمال وان ثبت عرف في صحة اطلاقه للبعض
اتضح لانه على البعض للعرف الطارئ كما هو مذهب الشافعي والقاضي
عبد الجبار وابي الحسين البصري فلا اجمال ايضا وقد قالوا في بيان العرف
للبعض اولا العرف في مسحت يدي بالمنديل انما هو للبعض لتبادر ذلك الى الفهم
عند اطلاقه الجواب ان الباء للاستعانة والمنديل آلة والعرف في الآلة ما ذكره
بخلاف غيرها من مسحت وجهي وبوجهي حيث الباء صلة وقالوا ثانيا الباء اذا دخلت
على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدي كانت للتبعيض للفهم في
المثال المذكور والاصل الحقيقة الجواب ان هذا اضعف من الاول لانه لم يثبت
عن اهل اللغة مجيء الباء للتبعيض قال مسئلة لا اجمال في نحو رفع عن امتي
الخطاء والنسيان خلافا لابي الحسين والبصري لنا ان العرف في مثله قبل
الشرع المؤاخذة والعقاب ولم يسقط الضمان اما لانه ليس بعقاب
او تخصيصا لعموم الخبر فلا اجمال قالوا لا بد من اضمار فاحتيج بما تقدم في الميتة
اقول نحو قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان مما نفي فيه
صفة والمراد لازم من لوازمها لا اجمال فيه خلافا لابي الحسين وابي عبد الله
البصريين لنا ان العرف في مثله قبل ورود الشرع رفع المؤاخذة والعقاب
قطعا فان السيد اذا قال لعبده رفعت عنك الخطا كان المفهوم اني لا اؤاخذك
ولا اعاقبك عليه فهو واضح فيه فلا اجمال فيجب ان يسقط عنه الضمان
اذا تلف مال الغير لانه داخل في عموم العقاب وقد رفع ولا يسقط بالاتفاق
لانا نقول انما لم يسقط الضمان اما لانه ليس بعقاب اذ يعم من العقاب
ما يقصد به الاذية والزجر وهذا لا يقصد به بل يقصد جبر مال المتلف عليه

ولذلك وجب الضمان على الصبي وانه لا يعاقب واما انه تخصيص الخبر بدليل
يدل عليه والتخصيص لا يوجب اجمالا قالوا لا بد من اضمار لتعلق الرفع
وهو متعدد والجواب انه متضح عرفا وتقرير السؤال والجواب تقدم في مسئلة
حرمت عليكم الميتة قال مسئلة لا اجمال في نحو لا صلوة الا بطهور خلافا
للقاضي لنا ان ثبت عرف شرعي في الصحيح فلا اجمال والا فالعرف في مثله نفي
الفائدة مثل لا علم الا ما نفع فلا اجمال ولو قدر استواؤهما فالاولى نفي الصحة
لانه يصير كالعدم فكان اقرب الى الحقيقة المتعذرة فان قيل هذا اثبات
اللغة بالترجيح قلنا اثبات المجاز بالعرف في مثله قالوا العرف شرعا مختلف في
الكمال والصحة قلنا مختلف للاختلاف فيه ولو سلم فلا اقول قوله عليه السلام
لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام
من الليل ولا نكاح الا بولي مما نفي فيه الفعل والمراد نفي صفته لا اجمال فيه
عند الجمهور خلافا للقاضي لنا انه ان ثبت عرف شرعي في اطلاقه للصحيح
كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي مسماه ممكن فيتعين
فلا اجمال وان لم يثبت فيه شرعي فان ثبت فيه عرف لغوي وهو ان مثله
يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد
ولا طاعة الا لله فيتعين فلا اجمال ولو قدر استواؤهما اي ان لا عرف فيه شرعيا
ولا لغويا فالاولى حمله على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم
في نفي الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة
فكان ظاهرا فيه فلا اجمال فان قيل هذا اثبات اللغة بالترجيح وقد منعتم
قلنا ليس من ذلك بل من ترجيح احد المجازات بالعرف في مثله ولذلك
يقال هو كالعدم اذا كان بلا جدوى قالوا العرف شرعا فيه مختلف فهم
منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال
الجواب ان اختلافهم في العرف والفهم انما كان للاختلاف في انه ظاهر في الصحة
او في الكمال اذ كل صاحب مذهب حمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه
متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل الا انه ظاهر عند كل في شيء منهما
ولو سلم انه متردد بينهما فلا نسلم انه على السواء بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا
من انه اقرب الى نفي الذات قال مسئلة لا اجمال في نحو والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما لنا ان اليد الى المنكب حقيقة لصحة بعض اليد لما دونه
والحقيقة القطع ابانة المتصل حقيقة فلا اجمال واستدل لو كان
مشتركا في الكوع والمنكب والمرفق لزم الاجمال واجيب بانه لو لم

يكون مشتركاً للزوم المجاز قـ استدل يحتمل الاشتراك قـ التواطؤ
وحقيقة احدهما ووقوع واحد من اثنين اقرب من واحد
معين واجيب بانه اثبات اللغة بالترجيح وبانه لا يكون مجملا لانا
نطلق اليد على الثلاث والقطع على الابانة وعلى الجرح فيثبت الاجمال قلنا اجمال
اقول نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا اجمال فيه
عند الجمهور خلافا للشيعة لنا انه لو كان فيه اجمال فاما في اليد او في القطع
اما في اليد فهو لجملة العضو الى المنكب حقيقة لقطعنا بصحة بعض اليد على
فكان ظاهرا فيه فلا اجمال واما القطع فهو لابانة الشيء عما كان متصلا به
حقيقة فهو ظاهر فيه فلا اجمال فقد استدل بانه لو كان لفظ اليد مشتركا
في العضو الى الكوع والى المرفق والى المنكب لزم الاجمال وانه خلاف الاصل
فيكون حقيقة لاحدها دون الاخرين فلا اجمال الجواب انه لو لم يكن مشتركا
في الثلث لزم المجاز انه خلاف الاصل وقد مر نحوه غير مرة قـ استدل ايضا
بان لفظ اليد يحتمل ان يكون مشتركا بين الثلثة لفظا وان يكون متواطيا
بوضعه للقدر المشترك وان يكون حقيقة في احدها مجازا في الاخرين
وانما يكون مجملا على تقدير واحد قـ هو الاشتراك وعلى التقديرين الاخرين
لا اجمال اذ لو كان متواطيا لحمل على القدر المشترك قا لو كان حقيقة في احدها
حمل عليه فوقوع واحد لا بعينه من اثنين اقرب من وقوع واحد بعينه فغلب
على الظن فيظن عدم الاجمال وهو المطلوب الجواب انه اثبات
اللغة هو بعين ما وضعه اليد بالترجيح وهو عدم لزوم الاجمال وانه باطل
على ما عرف مرارا وبانا انه يلزم ان لا يكون مجمل ابدا اذ ما من مجمل الا ويجري
فيه ذلك بعينه وقد يقال لكن ذلك عند عدم دليل على الاجمال قالوا اليد تطلق
على اليد من الكوع والمرفق والمنكب والقطع على الابانة وعلى الجرح يقال
لمن جرح يده بالسكين قطع يده ففيه الاجمال الجواب لا يلزم من مجرد الاطلاق
الاجمال انما يلزم ذلك اذا لم يكن ظاهرا في احدهما اما مع الظهور فلا وقد بينا
ان اليد ظاهرة في العضو من المنكب والقطع في الابانة قال مسئلة المختار ان
اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين اخرى من غير ظهور مجمل لنا انه
معناه قالوا اظهر في المعنيين لتكثير الفائدة قلنا اثبات اللغة بالترجيح ولو سلم
عورض بان الحقائق لمعنى واحد اكثر فكان اظهر قالوا يحتمل الثلاثة كالسارق
اقول اذا اطلق اللفظ لمعنى واحد تارة ولمعنيين اخرى مثل الدابة انه يراد
به الفرس مرة والفرس والحمار اخرى فان ثبت ظهوره في احدهما فذاك والا

فالمختار انه

فالمختار انه يكون مجملا لنا انه يكون مجملا لهما مع عدم ظهوره هو معنى
المجمل وقد فرضناه كذلك فيكون مجملا قالوا افادة ما يفيد معنيين حقيقيين
اكثر فائدة فالظاهر ارادته لتكثير الفائدة الجواب اولا انه اثبات اللغة
وهو كونه حقيقة لمعنيين بالترجيح بتكثير الفائدة وحسن وانه باطل ولو
سلم الجواز فهو معارض بان اكثر الالفاظ حقيقة لمعنى واحد وكان حمله على
الاكثر هو الاظهر قالوا ثانيا يحتمل الثلاثة التواطؤ والاشتراك والحقيقة
احدهما ووقوع واحد من اثنين اقرب من وقوع واحد بعينه والجواب
جوابه ما مر في مسئلة السارق والسارقة قال مسئلة المختار ان
اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين اخرى من غير ظهور ما له محمل لغوي
ويحمل على حكم شرعي مثل الطواف بالبيت صلاة ليس بمجمل لنا عرف الشارع تعريف
الاحكام ولم يبعث لتعريف اللغة قالوا يصلح لهما اقول اللفظ قد يرد من
الشارع وله محملان احدهما امر لغوي والاخر امر شرعي مثاله الطواف بالبيت
صلاة فانه يحتمل ان يسمى صلاة في اللغة وانه كالصلاة في اشتراط الطهارة
مثال اخر الاثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل التسمية جماعة حقيقة وانه
يحصل بهما فضيلة الجماعة فمثل هذا اللفظ اذا صدر من الشارع لا يكون
مجملا بل يحمل على المحمل الشرعي لنا ان عرف الشارع ان يعرف الاحكام الشرعية
ولم يبعث لتعريف الموضوعات اللغوية فكان ذلك قرينة
موضحة للمراد فلا اجمال قالوا اللفظ يصلح للمحمل اللغوي والشرعي لانه
هو المفروض ولم يتضح دلالته على احدهما لعدم الدليل فرضا وهو معنى
الاجمال الجواب لا نسلم انه لم يتضح دلالته بل اتضح بما ذكرناه من ان عرف
الشرع تعريف الاحكام دون اللغة غايته انه لم يتضح دلالته بدليل خاص فيه
فلا يوجب عدم الاتضاح مطلقا قال مسئلة لا اجمال فيما له مسمى لغوي ومسمى
شرعي وثالثها الغزالي في الاثبات الشرعي وفي النهي مجمل ورابعها في النهي اللغوي
قـ الاثبات الشرعي مثل اني اذن لصائم لنا ان عرفه يقضي بظهوره فيه
الاجمال يصلح لهما الغزالي في النهي تعذر الشرعي للزوم صحته واجيب بان معنى
الشرعي الصحيح قـ الا لزم في دعي الصلوة الاجمال الرابع في النهي تعذر الشرعي
للزوم صحته لبيع الحر والخمر واجيب بما تقدم وبان دعي الصلوة
للغوي وهو باطل
اقول قد يكون اللفظ
مسمى شرعي ومسمى لغوي بناء على القول بالحقيقة الشرعية مثاله النكاح معناه

لغة الوطئ وشرعاً العقد وقد يقع في الاثبات نحو قوله عليه السلام وقد دخل على عائشة اعندك شيء فقالت لا فقال اني اذا صائم وفي النهي كنهيه صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم النحر فمثل هذا اللفظ اذا صدر من الشارع هل يكون ظاهرا في معناه الشرعي او يكون مجملا بينهما فيه مذاهب احدها المختار انه ليس بمجمل بل هو في الاثبات والنهي للشرعي ثانيها انه مجمل ثالثها للغزالي ان كان للاثبات فهو للشرعي وان كان في النهي فمجمل ورابعها للقوم لا اجمال فيهما اذ يتعين في الاثبات الشرعي وفي النهي اللغوي لنا ان عرف الشارع استعماله فيه وذلك يقتضي ظهوره فيه عند صدوره عنه فلا اجمال احتج القائل بالاجمال بانه يصلح لكل منهما ولم يتضح وهو معنى الاجمال الجواب ما مر انه متضح بما ذكرنا من العرف احتج الغزالي بان ما ذكرتم واضح في الاثبات واما النهي فلا يمكن حمله على الشرعي والا لكان صحيحا واللازم منتف اما الملازمة فلان الصحيح ما وافق امر الشرع وهو المراد بالشرعي واما انتفاء اللازم فلان النهي يدل على الفساد او لا يدل على الصحة كما مر الجواب ان الشرعي ليس هو الصحيح شرعا بل ما سماه الشارع بذلك الاسم من الهيئات المخصوصة حيث يقول هذه صلاة صحيحة وهذه صلاة فاسدة والا لزم في قوله دعي الصلاة ايام اقرائك ان تكون مجملا بين الصلاة والدعاء واللازم منتف لانه ظاهر في معناه الشرعي قطعا احتج الرابع القائل بظهوره في الاثبات في الشرعي عليه بما ذكرتم انتم وفي النهي في اللغوي بانه يتعذر الحمل على الشرعي للزوم صحته وانه باطل كبيع الحر والخمر والملاقيح والمضامين كاذ ذلك مما نهى عنه الشرع وسمى منها لا يصح الجواب ما تقدم ان الشرعي ليس هو الصحيح وبانه يلزم في قوله دعي الصلاة ايام اقرائك ان تكون المنهي عنه اللغوي وهو الدعاء وبطلانه ظاهر قال **البيان والمبين**

يطلق البيان على فعل المبين وعلى الدليل وعلى المدلول فلذلك

قال الصيرفي اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح واورد البيان

ابتداء والتجوز بالحيز وتكرار الوضوح ومال القاضي والاكثر الدليل

و قال البصري ابو عبد الله **العلم عن الدليل والمبين نقيض المجمل ويكون في مفرد وفي مركب وفي فعل وان لم يسبق له اجمال** اقول البيان يطلق على فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم واشتقاقه من بان اذا ظهر او انفصل وعلى ما هو يحصل به التبيين وهو الدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو المدلول وبالنظر الى المعاني الثلاثة اختلف تفسير العلماء له فقال الصيرفي بالنظر الى الاول وهو اخراج من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح فاورد عليه ثلاثة

احدها البيان

احدها البيان من ابتدأ من غير سبق اشكال فهو بيان وليس ثم اخراج من حيز الاشكال ثانيها ان لفظ الحيز استعمال مجاز في الحيز وفي الحد لا يجوز ثالثها ان الوضوح هو التجلي بعينه فيكون مكررا ولا يخفى انها مناقشات واهية وقال القاضي والاكثرون نظرا الى الثاني انه هو الدليل وقال ابو عبد الله البصري نظرا الى الثالث هو العلم عن الدليل وهو المبين نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة وكما انقسم المجمل الى المفرد والمركب فكذلك مقابله المبين يكون في مفرد وقد يكون في فعل وقد يكون فيما سبق له اجمال وهو ظاهر وقد يكون ولم يسبق له اجمال كمن يقول ابتداء والله بكل شيء عليم قال **مسئلة الجمهور الفعل يكون بيانا لنا انه صلى الله عليه وسلم بين الصلاة والحج بالفعل وهو كثير واعتني وصلوا كما رايتموني اصلي وايضا فان المشاهدة ادل وليس الخبر كالمعاينة قالوا يطول فيتاخر البيان قلنا وقد يطول بالقول فلو سلم فلتأخر الشروع فيه ولو سلم فسلوكا اقوى البيانين ولو سلم فما تأخر** اقول الفعل

هل يكون بيانا الجمهور على انه يكون بيانا خلافا للشرذمة لنا انه صلى الله عليه وسلم بين الصلاة والحج بالفعل فان قيل انما البيان بقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم لا بالفعل قلنا البيان الفعل وذلك دليل كون الفعل بيانا لا انه هو البيان ولنا ايضا ان مشاهدة الفعل ادل في بيانه من الاخبار عنه ولذلك قيل في المثل السائر ليس الخبر كالمعاينة فلا يبعد في العدول اليه لزوما لو بادرة الدلالة قالوا الفعل يطول فلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز الجواب لا نسلم ان الفعل اطول من القول اذ قد يطول البيان بالقول اكثر مما يطول بالفعل فان ما في ركعتين من الهيئات لو بين بالقول استدعى زمانا اكثر مما يصلى فيه الركعتان بكثير وثانيا لا نسلم لزوم تاخير البيان اذ تاخير البيان ان لا يشرع فيه عقيب الامكان ولا يشتغل به او اما الفعل هو الذي يستدعي زمانا ومثله لا يعد تاخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار في الحال وبقي في مسيره عشرة ايام حتى دخلها فانه لا يعد بذلك موخرا بل مبادرا ممتثلا بالفوز وثالثا نا نلتزم ما يعني نحو ذلك مما يجوز التاخير مع امكان التعجيل اذا لم يكن فيه غرض او اذا كان الاول مسلم والثاني ممنوع سلمنا انه وان تاخر البيان فقد فعله السلوك اقوى البيانين وهو الفعل لكونه ادل كما مر ورابعا ان تاخير البيان لا يمتنع مطلقا انما يمتنع عن وقت الحاجة وهذا اذا لم يتاخر عنه محذور قال **مسئلة اذا ورد بعد المجمل قول وفعل فان اتفقا وعرف المتقدم فهو البيان والثاني تاكيد وان جهل فاحدهما وقيل يتعين غير الارجح للتقدم لان المرجوح لا يكون تاكيدا**

وهذا فيه نزاع

قال وأجيب بأن المستقل لا يستلزم فيه ذلك كما لو لم يتفقا كما لو طاف بعد آية الحج طوافين وأمر بطواف واحد فالمختار الفعل وفعله ندب أو واجب متقدمًا أو متأخرًا لأن الجمع أولى أبو الحسين المتقدم بيان فيلزم نسخ الفعل متقدمًا مع إمكان الجمع

أقول إذا ورد عقيبه مجمل قول وفعل كل واحد منهما صالح أن يكون بيانًا له فأما أن يتفقا أو يختلفا فإن اتفقا كما لو طاف بعد نزول آية الحج طوافًا واحدًا وأمر بطواف واحد فإما أن يعرف المتقدم منهما أو لا فإن عرف المتقدم فهو البيان لحصوله به والثاني تأكيد وإن جهل فالبيان أحدهما من غير تعيين وقيل إن كان أحدهما أرجح تعين هو للتأخر والآخر المتقدم لأن المتأخر تأكيد والمرجوح لا يكون تأكيدًا والجواب أن ذلك إنما يلزم في المفردات لحصول الفهم كلهم وأما المؤكد المستقل فلا يلزم فيه ذلك كالجمل التي يذكر بعضها دون بعض للتأكيد فإن الثانية وإن كانت أضعف من الأولى لو استقلت فلأنها بانضمامها إليها تفيد تأكيدًا وتزيد وضوحًا في النفس زيادة تقرر هذا إذا اتفقا وإن اختلفا كما لو طاف طوافين وأمر بطواف واحد فالمختار أن القول هو البيان والفعل ندب له أو واجب عليه مما اختص به ولا فرق بين أن يكون القول متقدمًا أو متأخرًا وذلك لأن فيه جمعًا بين الدليلين وهو أولى من إبطال أحدهما كما سنذكره وقال أبو الحسين المتقدم منهما هو البيان أيًا كان وهو باطل لأنه يلزم نسخ الفعل إذا كان هو المتقدم مع إمكان الجمع وأنه باطل بيانه إذا تقدم الفعل وهو طوافان وجب علينا طوافان فإذا أمر بطواف واحد فقد نسخ أحد الطوافين عنا

قال مسألة المختار أن البيان أقوى والكرخي يلزم المساواة وأبو الحسين يجوز الأدنى لنا لو كان مرجوحًا ألغي الأقوى في العام إذا خص وفي المطلق إذا قيد وفي المساوي التحكم

أقول قد اختلف في وجوب زيادة قوة البيان على قوة المبين الأكثر على وجوب كونه أقوى وقال الكرخي تلزم المساواة أقل ما يكون وقال أبو الحسين يجوز الأدنى لنا أنه لا يجوز بالمرجوح فلأنه يلزم إلغاء الراجح بالمرجوح وأنه باطل بيانه أن العام إذا بين والمطلق إذا قيد لما ليس دلالته على المخرج منهما كدلالة العام والمطلق في العموم فقد ألغي دلالة العام عليه وهو أقوى من دلالة المخرج عنه وهو أضعف وذلك

ما إذا أعيناه وأما أنه لا يجوز بالمساوي فلأنه يلزم التحكم إذ ليس أحدهما مع تساويهما أولى بالإبطال من الآخر وهذا كله في الظاهر وأما المجمل فيكفي في بيانه أدنى دلالة ولو مرجوحًا إذ لا تعارض قال مسألة تأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع إلا عند مجوز تكليف ما لا يطاق وإلى وقت الحاجة يجوز والصيرفي والحنابلة ممتنع والكرخي ممتنع في غير المجمل وأبو الحسين مثله في الإجمالي لا التفصيلي مثل هذا العموم مخصوص والمطلق مقيد والحكم سينسخ والجبائي ممتنع في غير النسخ لنا فإن لله خمسه ثم بين أن السلب للقاتل إما عمومًا وإما برأي الإمام وأن ذوي القربى بنو هاشم دون بني أمية وبني نوفل ولم ينقل اقتران إجمالي مع أن الأصل عدمه وأيضًا أقيموا الصلاة ثم بين جبريل والرسول وكذا الزكاة وكذا السرقة ثم بين على التدريج وأيضًا فإن جبريل قال اقرأ قال وما أقرأ وكرر ثلاثًا ثم قال اقرأ باسم ربك واعترض عليه بأنه متروك الظاهر لأن الفور يمنع تأخيره والتراخي يفيد جوازه في الزمن الثاني فيمنع تأخيره وأجيب بأن الأمر قبل الحاجة يفيد شيئًا وذلك كثير

أقول قد اختلف في جواز تأخير البيان فأما عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقًا إلا على قول من يقول بجواز التكليف بما لا يطاق وأما عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فالمختار أنه يجوز وقال الصيرفي والحنابلة يمتنع وقال الكرخي يمتنع في غير المجمل لكنه في البيان الإجمالي وأما التفصيلي فيجوز تأخيره فيجب أن يقول هذا العموم مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ ولا يجب تفصيل ما خص عنه وذكر الصفة التي قيد بها وتعيين وقت النسخ والجبائي يوافق أبا الحسين في غير النسخ فلا يوجب بيانه إجمالًا لنا قوله تعالى في الغنيمة فأن لله خمسه إلى قوله ولذي القربى ثم بين أن السلب للقاتل عمومًا على رأي وإما إذا رآه الإمام على رأي وبين أن ذوي القربى بنو هاشم وبنو المطلب دون بني أمية وبني نوفل فهذا عام تأخر عنه بيانه إذ لو ورد معه بيان تفصيلي وهو ظاهر ولا إجمالي إذ لو اقترن به لنقل ولأن الأصل عدمه ولنا أيضًا أنه قال وأقيموا الصلاة ثم بين جبريل ثم بين الرسول بالتدريج وكذلك قال وآتوا الزكاة وأوجب الزكاة ثم بين تفاصيل الجنس والنصاب بالتدريج وكذلك قال والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فأوجب حد السرقة ثم بين شرط الحرز والنصاب بالتدريج ولنا أيضًا أنه روي أن جبريل عليه السلام

قال له صلى الله عليه وسلم اقرأ فقال وما اقرأ ثم قال اقرأ فقال وما اقرأ كرر ذلك ثلث مرات ثم قال بعد الثلاثة اقرأ باسم ربك فبين المراد واعترض عليه بان هذا الاستدلال بظاهر الخبر وانما يصح فيما لم يعلم انه متروك الظاهر لان الامر ان كان على الفور فلا يجوز تأخيره لانه تأخير عن وقت الحاجة وان كان على التراخي كان الوجوب متراخيا دون الجواز بل جواز الفعل يثبت بالفور فان اجيب بانه لم يقل بوقف التأخير والجواز ايضا حكم يحتاج الى البيان كما يحتاج اليه الوجوب لا فرق بينهما في ذلك فيمتنع تأخيره ايضا لانه وقت تأخير عن وقت الحاجة الى مع كونه قبل البيان على الفور او على التراخي فان قبل البيان لا يجب بوجه اصلا لا بالفور ولا بالتراخي ... ذلك الترديد بعد الفهم ... وذلك كثير اي الصور التي اخر فيها البيان كقوله الزانية والزاني فاجلدوا ثم بين ان المحصن يرجم وكما نهى عن بيع المزابنة ثم شكى الانصار بعد ذلك فرخص في العرايا ومن استقرأ ذلك علمه قطعا قال **واستدل بقوله تعالى ان تذبحوا بقرة وكانت معينة بدليل تعيينها بسؤالهم مؤخرا وبدليل انه لم يؤمر بمتجدد وبدليل المطابقة لما ذبح واجيب بمنع التعيين فلم يتأخر بيان بدليل بقرة وهو ظاهر وبدليل قول ابن عباس لو ذبحوا بقرة لاجزأتهم وبدليل وما كادوا يفعلون واستدل بقوله انكم وما تعبدون فقال ابن الزبعرى فقد عبدت الملائكة والمسيح فنزل ان الذين سبقت لهم واجيب بان ما لما لا يعقل وبنزول ان الذين سبقت زيادة بيان لجهل المعترض مع كونه خبرا واستدل لو كان ممتنعا لكان لذاته او لغيره بضرورة او نظر وهما منتفيان وعورض لو كان جائزا لوقع** اقول هذه دلائل المجيزين للتأخير ضعيفة وهي ثلثة قد استدل بقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة وجه الاستدلال ان البقرة المأمور بذبحها كانت بقرة معينة لا اي بقرة كانت كما هو الظاهر فقد اريد بها خلاف الظاهر ثم تأخر البيان فانه ... وانما قلنا انها كانت معينة لانهم لما قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي اولا وما لونها ثانيا عينها لهم فقال انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء فاقع لونها والضمير في السؤال ضمير المأمور بها فكذا في الجواب ولانهم لم يؤمروا بمتجدد ولو كانت بقرة ما لكان الامر بالمعين امرا بمتجدد دلالة ولا ... سياق الاية والاتفاق وبدليل انهم لما ذبحوا ذلك المعين طابق الامر بذلك المعين ونعلم قطعا انه لو ذبحوا

غيرها لما كان مطابقا للامر فعلم ان المأمور بها معينة الجواب منع كونها بقرة معينة بل هي بقرة ما فلا تحتاج الى البيان فيتأخر بدليل يأمركم ان تذبحوا بقرة وهو ظاهر في بقرة غير معينة فيحمل عليها وبدليل قول ابن عباس رضي الله عنه في حق رئيس المفسرين لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وبدليل قوله وما كادوا يفعلون دل على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا واستدل ايضا بقوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فانه لما نزل قال ابن الزبعرى للنبي فقد عبدت الملائكة والمسيح فنزل ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فتأخر البيان الجواب ان ما لما لا يعقل بدليل ان الرسول صلى الله عليه وسلم قال له ما اجهلك بلغة قومك اما تعلم ان ما لما لا يعقل واما نزول ان الذين فلم يكن بيانا لظهور خروج الملائكة والمسيح بل زيادة توضيح وبيان احتيج اليه لجهل المعترض هذا مع انه خبر والنزاع في التكاليف التي يحتاج الى معرفتها للعمل بها ولكن عند ... المسألة والخبر الى وقت الحاجة واستدل ايضا بانه لو كان تأخير البيان ممتنعا لكان ممتنعا لذاته او لغيره ولو كان احدهما لعرف بالضرورة او بالنظر وكلاهما منتفيان اما بالضرورة فالضرورة ولانها لا تسمع دعواها في محل الخلاف واما النظر فلانه لو امتنع لامتنع لجهل مراد المتكلم من كلامه لعلمنا انه لا يحصل ... بالبيان الا ... انتفاء ذلك وانه لا يصلح مانعا كما في النسخ الجواب المعارضة بالمثل اذ يقال لو كان جايزا لعرف بالضرورة او بالنظر وكلاهما منتف بالضرورة للخلاف والنظر لانه لو جاز فلعدم المانع وكلاهم ... غايته عدم الوجدان قال **المانع تأخير البيان في الظاهر لو جاز لكان الى مدة معينة وهو تحكم ولم يقل به او الى الابد فيلزم المحذور واجيب الى معينة عند الله وهو وقت التكليف قالوا لو جاز لكان مفهما لانه مخاطب فيستلزمه وظاهره جهالة والباطن متعذر واجيب بجريانه في النسخ لظهوره في الدوام وبانه يفهم الظاهر مع تجويز التخصيص عند الحاجة فلا جهالة ولا احالة** اقول هذه شبهة المخالفين فالمانعون من جواز تأخير البيان في الظاهر قالوا لو جاز ذلك فاما الى مدة معينة او الى الابد وكلاهما باطل اما الى مدة معينة فلانه تحكم ولانه لم يقل به قايل واما الى الابد فلانه يلزم المحذور وهو الخطاب والتكليف مع عدم الفهم الجواب نختار جوازه

١٢٧

فلا يعلم منه تكليف واحد بعينه فينتفي التكليف الذي هو غرض الخطاب بخلاف النسخ
فان الكل داخلون الى ان ينسخ الجواب ان ذلك في التخصيص يوجب الشك في كل واحد
على البدل وفي النسخ يوجب الشك في الجميع او نقول في كل زمان النسخ عن الجميع
وعدم بقاء التكليف فكان النسخ احدر ان يمنع من التخصيص فيكون تجويزه في التخصيص
دون النسخ في ... فال مسئلة المختار على المنع جواز تاخيره صلى الله عليه
وآله وسلم تبليغ الحكم الى وقت الحاجة للقطع بانه لا يلزم منه محال ولعل فيه
مصلحة قالوا بلغ ما انزل اليك واجب بعدم تسليم كونه
للوجوب وللفور انه للفور اقول اذا قلنا بجواز تاخير البيان
نعني تبليغ الحكم الى المكلف محال فتاخير تبليغ الرسول عليه السلام الحكم الى وقت الحاجة
احدر بالجواز اذ لا يلزم منه شيء مما كان يلزم من تاخير البيان من المفاسد واما على
تقدير منعنا لتاخير البيان فقد اختلف فيه والمختار جوازه لنا القطع بانه لا يلزم منه
محال لو ... ولعله اوجب عليه لمصلحة في التاخير قالوا قال الله
تعالى بلغ ما انزل اليك والامر للوجوب وهو للفور والا لم يفد فاستوجب
وجوب التبليغ في الجملة ضروري يعني بدليل العقل الجواب بعد تسليم ان الامر للوجوب
ما ينفي التجويز وانه على الفور لانه خلاف المختار وما ذكره ضعيف لجواز ان يعلم ما
علم بالعقل بالنقل ان هذا اللفظ ظاهر في تبليغ لفظ القرآن لا في الاحكام قال
مسئلة المختار على المنع جواز اسماع المخصص الموجود ولنا انه اقرب
من تاخيره مع العدم وايضا فان فاطمة عليها السلام سمعت يوصيكم
الله ولم تسمع نحن معاشر الانبياء لا نورث وسمعوا اقتلوا
المشركين ولم يسمع الاكثر سنوا بهم سنة اهل الكتاب
الا بعد حين

~~اقول هذه مسئلة المخالفين فانما يعنون من جواز تاخير البيان في الظاهر قالوا~~
~~اولا لو جاز ذلك فاما الى مدة معينة او الى الابد وكلاهما باطل اما الى مدة~~
~~معينة فلا تحكم ولانه لم يقل به قائل واما الى الابد فلانه يلزم الجد ...~~
~~الخطاب والتكليف مع عدم الفهم الجواب نختار جوازه الى مدة معينة معلومة~~
~~عند الله وهو الوقت الذي علم الله انه مكلف به فيه فلا تحكم ونحن نقول به~~
~~قالوا ثانيا لو جاز تاخير البيان لكان المتكلم بالعام عن مبين قاصدا به التفهيم~~
~~واللازم باطل اما الملازمة فلانه مخاطب والمخاطبة تستلزم التفهيم لانه~~
~~حقيقته توجيه الكلام الى المخاطب لاجل التفهيم ولذلك لا يصح خطاب الجماد وخطاب~~

الى مدة معلومة عند الله وهو الوقت الذي علم الله انه مكلف به فيه فلا تحكم ونحن نقول
به قالوا ثانيا لو جاز تاخير البيان لكان المتكلم بالعام عن مبين قاصدا به التفهيم
لانه حقيقته توجيه الكلام الى المخاطب لاجل التفهيم ولذلك لا يصح خطاب الجماد
وخطاب الزنجي بالعربية واما بطلان اللازم فلانه لو فهمه فهم التفهيم
فاما الظاهر وهو غير مراد فيكون فهمه جهالة لا يصح مقصود الشارع
واما الباطن فانه مبعد ويلزم القصد الى ما يمتنع تصوره فانه سفه
الجواب اولا النقض بالنسخ لانه ظاهر في الدوام مع انه غير مراد فيجيء فيه ما ذكرتم
وثانيا بالحل وهو انه يقصد تفهيم الظاهر مع تجويز التخصيص عند الحاجة فلا
يلزم جهالة اذ لم يعتقد عدم التخصيص لتجويزه ولا احالة اذ لم يرد منه فهم
التخصيص تفصيلا قال عبد الجبار تاخير بيان المجمل نحو صلوا العبادة
في وقتها المبهم بصفتها خلاف النسخ واجيب بان وقتها قبلها وقت بيانها قالوا
لو جاز تاخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل ثم يبين مراده واجيب بانه يفيد
انه مخاطب باحد مدلوليه لانه يطيع ويعصي بالعزم بخلاف المهمل وقال
تاخير بيان التخصيص يوجب الشك في كل شخص بخلاف النسخ واجيب بان
ذلك على البدل وفي النسخ يوجب الشك في الجميع فكان احدر
اقول كان عبد الجبار ومتابعيه ممن يقول بامتناع تاخير بيان المجمل والظاهر
سوى النسخ وان لم يذكره في اول المسئلة فلهم مقامان الاول منع تاخير بيان
المجمل ولهم فيه وجهان قالوا اولا تاخير بيان المجمل نحو صلوا مثلا العبادة
والمجمل بصفتها نحو فعلها في وقتها فامتنع بخلاف النسخ فانه لا نحوه لكن
فان الجواب اولا ان وقت العبادة وقت بيان صفتها لا قبله فلا نجوز فعلها
في وقتها قالوا ثانيا لو جاز تاخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل واللازم
باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه لو امتنع لامتنع لانه غير مفهوم والمفروض
ان عدم الافهام لا يصلح مانعا والا لم يجز الخطاب بالمجمل لا يقال المجمل له معنى
فيستفاد والمهمل لا معنى له فافترقا لانه باعتبار الكلام فيما وضعه المتكلم
مع نفسه من غير اصطلاح مع المخاطب فيخاطبه به من يريد ابدا ما وضع له من
مراده اجر الجواب منع الملازمة والفرق بان في المجمل يعلم ان المراد احد مدلوليه
فيطيع ويعصي بالعزم على فعله وتركه اذا بين بخلاف المهمل فانه لا يفهم منه شيء
الثاني منع تاخير بيان الظاهر سوى النسخ وفرض الكلام في التخصيص فقال تاخير بيان
التخصيص يوجب الشك في كل واحد واحد من افراد العام هل هو مراد للمتكلم او لا

فلا يعلم منه

أقول إذا جوزنا تأخير البيان وعدمه إلى وقت الحاجة فيجوز إسماع العام الداخل تحت العموم مع عدم إسماع المخصص له إلى وقت الحاجة أيضا بالجواز لأن عدم الإسماع أسهل من العدم وأما على المنع من تأخير البيان فقد اختلف فيه والمختار جوازه لنا أن تأخير إسماعه مع وجوده أقرب من تأخيره مع عدمه وقد جوزناه كذلك وأنت تعلم أن ذلك لا يستقيم على المنع فليحمل كلامه على أن النزاع إنما هو مع المانع وقد استدللنا بنفيه الأبعد فالأقرب أجدر لنا أيضا أن ذلك لو لم يجز لم يقع وقد وقع فإن فاطمة عليها السلام سمعت قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم وهو عام ولم تسمع مخصصه وهو قوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الأنبياء لا نورث إلا بعد حين ومنه أن الصحابة سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة وهو عام ولم يسمعوا مخصصه وهو قوله صلى الله عليه وسلم في المجوس سنوا بهم سنة أهل الكتاب إلا بعد حين قال مسألة المختار على التجويز جواز بعض دون بعض لنا أن المشركين بين فيه الذمي ثم العبد ثم المرأة تدريجا والميراث بين كيفية صلى الله عليه وسلم ثم القاتل والكافر تدريجا قالوا توهم الوجوب في الباقي وهو جهل قلنا إذا جاز إيهام الجميع فبعضه أولى أقول إذا منعنا تأخير المخصص مثلا فلا يجوز ذكر بعض المخصصات دون بعض وأما إذا جوزناه فهل يجوز ذلك ويجب إذا ذكر بعض أن يذكر الجميع فيه خلاف والمختار الجواز لنا أن قوله تعالى اقتلوا المشركين بين فيه إخراج أهل الذمة ثم العبد ثم المرأة بالتدريج وكذا في آية السرقة والميراث وغيرها قالوا تخصيص البعض يوهم وجوب الاستعمال في الباقي وأنه جهل فيمتنع من الشارع الجواب لا نسلم امتناعه منه فإن العموم مع تأخير البيان يوهم وجوب الاستعمال في جميع ما خرج وهذا يوهم وجوب الاستعمال في بعضه وإذا جاز إيهام الجميع فإيهام البعض أولى بالجواز قال مسألة يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص إجماعا قال الأكثر يكفي بحيث يغلب انتفاؤه القاضي لا بد من القطع بانتفائه وكذلك كل دليل مع معارضه لنا لو اشترط لبطل العمل بأكثر قالوا ما كثر البحث فيه تقتضي العادة القطع وإلا فبحث المجتهد يفيده لأنه لو كان أريد لاطلع عليه وقلنا وأسند بأنه قد يجد ما يرجع به أقول نقل المصنف أن العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع إجماعا ثم اختلفوا في مبلغ البحث فقال الأكثر يكفي بحيث يغلب على النفس ظن انتفاء المخصص وقال القاضي لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه وهذا الخلاف لا يختص بهذه

المسألة بل كل دليل مع معارضه لكن لنا لو اشترط القطع لبطل العمل بأكثر العمومات المعمول بها اتفاقا إذ القطع لا سبيل إليه والغاية عدم الوجدان قالوا إن كانت المسألة مما كثر فيها البحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه إذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وإن لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد يوجب القطع بانتفائه لأنه لو أريد بالعام الخاص لاطلع عليه إذ الحكم مع عدم اطلاعه على المخصص هو العموم قطعا الجواب منع المقدمتين وهو العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالاطلاع عند بحث المجتهد واستند بأنه كثيرا ما يبحث فلا يجد ثم يبحث فيجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر قال الظاهر والمؤول الظاهر الواضح وفي الاصطلاح ما دل دلالة ظنية إما بالوضع كالأسد أو بالعرف كالغائط والتأويل من آل يؤول أي رجع وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وإن أردت الصحيح زدت بدليل يصيره راجحا الغزالي احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من الظاهر ويرد أن الاحتمال ليس بتأويل أقول ومن أقسام المتن الظاهر والمؤول فالظاهر في اللغة هو الواضح ومنه الظهر وفي الاصطلاح ما دل على معنى دلالة ظنية وعلى هذا فالنص وهو ما دل دلالة قطعية قسيم له وقد يفسر بأنه ما دل على المعنى دلالة واضحة فيكون قسما منه ثم دلالته الظنية إما بالوضع كالأسد للحيوان المفترس وإما بعرف الاستعمال كالغائط للخارج المستقذر إذ غلب فيه بعد أن كان في الأصل للمكان المطمئن من الأرض والتأويل مشتق من آل يؤول إذا رجع يقول آل الأمر إلى كذا أي رجع ومآل الأمر مرجعه وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وهذا يتناول الصحيح والفاسد فإن أردت تعريف التأويل الصحيح زدت بدليل يصيره راجحا لأنه بلا دليل أو مع دليل مرجوح أو مساو فاسد وقال الغزالي التأويل احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر وهو ضعيف إذ يرد عليه أن الاحتمال ليس بتأويل إنما التأويل هو الحمل عليه والاحتمال شرط له إذ لا يصح حمل اللفظ على ما لا يحتمله ويرد على عكسه التأويل المقطوع به فإنه تأويل لا يصدق عليه الحد إذ لا يعضده دليل يصير به أغلب على الظن بل دليل

أي لا تنكحهن

وأما بأن أمسك أربعًا أي الأوائل منهن وفارق سائرهن أي الأواخر منهن وفارق
سائرهن أي الأواخر قال لأنه لم يرو تجديد النكاح إن تزوجهن معًا وأمسك الأربع
الأوائل إن تزوجهن مرتبًا وثم دعوى أنه تمسك في الصورتين أي الأربع الأوائل
تجديد ووجه بعده أن غيلان كان متجدد الإسلام لا يعرف شيئًا من الأحكام
حتى يخاطب بغير ظاهر اعتمادًا على سبق علمه قال ولا يشك أنه بعيد خطاب مثله
بمثل هذا مع أنه لم ينقل تجديد قط لا منه ولا من غيره أصلًا مع كثرة إسلام
الكفار المتزوجين ولو كان لنقل قطعًا وصار متأيدًا بتنبيه ذلك تأويلهم قوله صلى
الله عليه وآله وسلم لفيروز الديلمي وقد أسلم عن أختين أمسك أيتهما شئت وفارق
الأخرى مثل ما مر وهذا أبعد مما تقدم إذ فيه ما مر من وجهي البعد وهو تجديد إسلامه
وعدم نقل التجديد ووجه ثالث وهو التصريح بقوله أيتهما شئت فدل على أن الترتيب
غير معتبر قال ومنها تأويلهم قوله تعالى فإطعام ستين مسكينًا قالوا المراد
إطعام طعام ستين مسكينًا لأن المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين مسكينًا كحاجة
واحد في ستين يومًا لا فرق بينهما عقلًا ووجه بعده أنه جعل المعدوم وهو
طعام مذكورًا بحسب الإرادة والموجود وهو إطعام ستين عدمًا بحسب الإرادة
مع إمكان أن يكون المذكور هو المراد لأنه يمكن أن يقصد إطعام الستين دون
واحد في ستين يومًا لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعاء
للمحسن فيكون أقرب إلى الإجابة ولعل فيهم مستجابًا بخلاف الواحد ومنها
تأويلهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم في أربعين شاة شاة لما تقدم أن المقصود
دفع الحاجة والحاجة إلى قيمة الشاة كالحاجة إلى الشاة وهذا أبعد مما قبله
لأنه إذا أوجب قيمة الشاة فلا يجب الشاة فيجب أن لا تكون مجزية وأنها مجزية
اتفاقًا وأيضًا بيننا صحح المعنى المستنبط من الحكم وهو دفع الحاجة المستنبط
من إيجاب الشاة على الحكم وهو وجوب الشاة بالإبطال وكل معنى إذا استنبط
من حكم أبطله فهو باطل لأنه يوجب بطلان أصله المستلزم لبطلانه فيلزم من
صحته اجتماع صحته وبطلانه وأنه محال فتنتفي صحته فيكون باطلًا ومنها
تأويلهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها
فنكاحها باطل باطل باطل قالوا المراد بقوله أيما امرأة أنكحت نفسها بغير
إذن وليها إنما هي الصغيرة والأمة والمكاتبة وبقوله فنكاحها باطل أنه يؤول
إلى البطلان غالبًا لاعتراض الولي عليها وإنما قلنا المراد ذلك لأن المرأة عندنا
مالكة لبضعها ورضاها هو المعتبر فيصح كبيع سلعة تملكها فإن قيل

بعد القطع قال هو ضد الظن قال وقد يكون قريبًا فيترجح بأدنى مرجح وقد يكون
بعيدًا فيحتاج إلى الأقوى وقد يكون متعذرًا فيرد فمن البعيد تأويل
الحنفية قوله صلى الله عليه وآله وسلم لابن غيلان وقد أسلم على عشر نسوة
أمسك أربعًا وفارق سائرهن أي ابتدئ النكاح أو أمسك الأوائل فإنه
يبعد أن يخاطب بمثله متجدد في الإسلام من غير بيان مع أنه لم ينقل
تجديد قط وأما تأويلهم قوله صلى الله عليه وسلم لفيروز الديلمي وقد أسلم
عن أختين أمسك أيتهما شئت فأبعد لقوله أيتهما ومنها قولهم في قوله
فإطعام ستين مسكينًا أي إطعام طعام ستين مسكينًا لأن المقصود دفع الحاجة
وحاجة ستين كحاجة واحد في ستين يومًا فجعل المعدوم مذكورًا
والمذكور عدمًا مع إمكان قصده لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على
الدعاء للمحسن ومنها قولهم في أربعين شاة شاة أي قيمة شاة لما تقدم
وهو أبعد إذ يلزم أن لا تجب الشاة وكل معنى إذا استنبط من حكم أبطله باطل
ومنها حملهم أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل
على الصغيرة والأمة والمكاتبة وباطل أي يؤول إليه غالبًا لاعتراض الولي لأنها
مالكة لبضعها فكان كبيع سلعتها واعتراض كونها غير صحيحة إن كانت
فأبطل ظهور قصد التعميم بتمهيد أصل مع ظهور أي مؤكدة بما وتكرر لفظ
البطلان وحمله على نادر بعيد كالمكاتبة مع إمكان قصده لمنع استقلالها
فيما يليق بمحاسن العادات ومنها حملهم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل
على القضاء والنذر لما ثبت عندهم من صحة الصيام بنية من النهار فعلى كالمكاتبة
فإن صح المانع من الظهور فليطلب أقرب تأويل ومنها حملهم ولذي القربى
على الفقراء منهم لأن المقصود سد الخلة ولا خلة مع الغنى فعطلوا
لفظ العموم مع ظهور أن القرابة سبب الاستحقاق
مع الغنى

أقول التأويل ثلاثة
أقسام لأنه قد يكون قريبًا فيترجح لقربه بأدنى مرجح وقد يكون بعيدًا فيحتاج
لبعده إلى المرجح الأقوى ولا يترجح بالمرجح الأدنى وقد يكون متعذرًا لا يحتمله
اللفظ فلا يكون مقبولًا بل يجب رده والحكم ببطلانه وقد عد من تأويلات
الحنفية عدة وحكم ببعد بعضها فمنها تأويل قوله عليه السلام لغيلان بن سلمة
وهو الصحيح وفي بعض النسخ لابن غيلان وقد أسلم عن عشر نسوة أمسك أربعًا
وفارق سائرهن قالوا أراد بأن أمسك بمعنى ابتدئ النكاح وفارق سائرهن

أي لا تنكحهن

فكان ينبغي ان لا يجوز للولي الاعتراض كما في بيع السلعة قلنا اعتراض الاولياء ههنا لرفع نقيصة ان كانت فان الشهوة مع قصور النظر مظنة للوقوع فيها فاذا علم عدمها لعدم اعتراض الولي فقد حصل المقصود ولا يأتي مثله في السلعة ووجه بعده انه ابطل ظهور قصد النبي صلى الله عليه وآله وسلم التعميم في كل مرة بتمهيد اصل من الاصول فان واضع القواعد اذا ذكر واحكما فلا تقصير يفهم منه قصد هم العموم وجعله كذلك قاعدة كلية وان لم يكن اللفظ صريحا في العموم فكيف واللفظ صريح في العموم وهو اي فانها من صيغ العموم سيما وهي مؤكدة بما فحمله نادر وهو الصغيرة والامة والمكاتبة ثم قوله باطل باطل باطل بتكرير لفظ البطلان ثلث مرات تاكيد انه نفيا لاحتمال السهو والحمل على نادر ايضا وهو مصيره الى البطلان عند اعتراض الولي لنقيصة ان كانت لا يشك انه بعيد يتبرأ منه اللغو ولذلك لو قال السيد لعبده اكرم الناس اذا اتيتهم ثم قال اردت المكاتبة عد ملغزا اهذا مع امكان قصد تعميمه ويكون الغرض مع استقلال المرأة عن تفويضها بنفسها لما لا يليق بمحاسن العادات تفويضها بنفسها ولا شك ان نكاح نفسها من هذا القبيل يشهد به العرف ولا يمكن انكاره ومنها تاويلهم لقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل قالوا هو محمول على قضاء الصوم ونذره وانما حملوه عليه لما ثبت عندهم من صحة الصيام بنية من النهار ووجه بعده انهم حملوه على النادر فصار ايضا كاللغز فان صح المانع من الحمل على الظاهر وهو ما ادعوه دليلا على صحة الصيام بنية من النهار فينبغي ان يطلب له اقرب تاويل يمكن في الفصيلة ومنها تاويلهم قوله تعالى ولذي القربى فحملوه على الفقراء منهم لان المقصود منه سد الخلة ولا خلة مع الغنى ووجه بعده انهم عطلوا لفظ العموم مع ظهور ارادة القرابة ولو مع الغنى سببا مناسبا للاستحقاق قال وعيب بعضهم حمل مالك

انما الصدقات الاية على بيان المصرف من دليل وليس منه لان سياق الاية وما قبلها من الرد على لمزهم في المعطين ورضاهم في اعطائهم وسخطهم في منعهم يدل عليه

اقول حمل مالك قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية على انه لبيان المصرف لا للاستحقاق فعاب بعض العلماء من ذلك اي من التاويل وعده من التاويلات البعيدة لكون اللام ظاهرة في الملكية فقال المصنف ليس منه لان سياق الاية قبلها وهو الرد على لمز المنافقين وطعنهم في المعطين ورضاهم عنهم اذا اعطوهم وسخطهم عليهم اذا منعوهم فنفى

بان المصرف لئلا يتوهم في المعطين انهم مختارون في الاعطاء والمنع فيبتدع الى قبل على ان ذلك هو المراد فقد يقال بان ذلك يحصل ببيان الاستحقاق ايضا فلا يصلح صارفا عن الظاهر قال المفهوم لا يلزمه منطوق وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم خلافه اي لا في محل النطق اقول من اقسام المتن المنطوق والمفهوم وذلك ان اللفظ اذا اعتبرت دلالته فقد يكون دلالته بالمنطوق تارة وبالمفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به اولى والمفهوم بخلافه وهو ما دل لا في محل النطق بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله وما ههنا مصدر به لمصطلح فيما لا يلائمه قال والاول صريح وهو ما وضع اللفظ له وغير الصريح بخلافه وهو ما يلزم عنه فان قصد وتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه فدلالة اقتضاء مثل رفع عن امتي الخطا والنسيان واسال القرية واعتق عبدك عني على الف لاستدعائه تقدير الملك لتوقف العتق عليه وان لم يتوقف واقترن بحكم لو لم يكن لتعليله كان بعيدا فتنبيه وايماء كما سياتي وان لم يقصد فدلالة اشارة مثل النساء ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان دينهن قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي فليس المقصود بيان اكثر الحيض واقل الطهر ولكنه لزم من ان المبالغة في نقصان دينهن تقتضي ذكر ذلك وكذلك وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع وفصاله في عامين وكذلك احل لكم ليلة الصيام الرفث يلزم منه جواز الاصباح جنبا ومثله فالان باشروهن الى حتى يتبين اقول المنطوق ينقسم الى صريح وغير صريح فالصريح ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة او بالتضمن وغير الصريح بخلافه وهو ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم مما وضع له اللفظ فيدل عليه بالالتزام وغير الصريح ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه اما ان يكون مقصودا للمتكلم او لا فان مقصود المتكلم فذلك يحكم الاستقراء قسمان احدهما ان يتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه فيسمى دلالة اقتضاء اما الصدق فنحو رفع عن امتي الخطا والنسيان فانه لو لم يقدر المؤاخذة او نحوها لكان كاذبا لانهما لم يرتفعا واما الصحة العقلية فنحو واسال القرية اذ لو لم يقدر اهل القرية لم يصح عقلا لان سوال القرية لا يصح عقلا واما الصحة الشرعية فنحو قوله

القائل اعتق عبدك عني على الف لانه يستدعي تقدير الملك اي مملكا لي لان العتق بدون الملك لا يصح شرعا وثانيهما ان يقترن بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا فيفهم منه التعليل ويدل عليه وان لم يصرح به ويسمى تنبيها وايماء وسياتي في باب القياس باقسام مفصلة وان لم يكن مقصودة للمتكلم سمي دلالة اشارة وضرب لها امثلة فمنها قوله عليه السلام في النسا انهن ناقصات عقل ودين فقيل وما نقصان دينهن فقال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها فدل على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل الطهر ولا شك انه بيان ذلك غير مقصود لكن لزم من حيث انه قصد بها به المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة تقتضي ذكر اكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلوة وهو زمان الحيض اكثر من ذلك او زمان الصلوة وهو زمان الطهر اقل من ذلك لذكره ومنها قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين علم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس مقصودا في الايتين بل المقصود في الاولى بيان حق الوالدة وما تقاسيه من التعب في الحمل والفصال وفي الثانية بيان مدة اكثر الفصال الرضاع ولكن لزم منه ذلك كما ترى ومنها قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر تعلم منه جواز الاصباح جنبا وعدم افساده للصوم ولا شك انه لم يقصد ذلك في الاية ولكن علم من استغراق الليل بالرفث والمباشرة انه الى الطلوع يكون جنبا وجزء من النهار قطعا قال ثم المفهوم مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فالاول ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب كتحريم الضرب من قوله ولا تقل لهما اف وكالجزاء بما فوق المثقال من قوله فمن يعمل مثقال ذرة وكتاديه ما دون القنطار من قوله يؤده اليك وعدم تاديه من قوله لا يؤده اليك وهو تنبيه بالادنى فلذلك كان في غيره اولى ويعرف بمعرفة المعنى وانه اشد مناسبة في المسكوت

اقول ما ذكرناه من اقسام المنطوق واما المفهوم فينقسم الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة لان حكم غير المذكور اما موافق لحكم المذكور نفيا واثباتا او لا فالاول مفهوم الموافقة وهو ان يكون المسكوت عنه وهو الذي سماه غير محل النطق موافقا في الحكم للمذكور وهو ما سماه محل النطق وهذا يسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب وضرب له امثلة منها

قوله تعالى

فقوله تعالى فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما فعلم من حال التافيف وهو محل النطق حال الضرب وهو غير محل النطق مع اتفاق الحكم وهو اثبات الحرمة فيهما ومنها قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره المذكور مثقال ذرة والمسكوت عنه ما فوقه في الحكم مجازى هو الجزا بها اذ الرؤية كناية عنه ومنها قوله ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك فعلم منه تادية ما دون القنطار وقوله ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك فعلم منه عدم تادية ما فوق الدينار وقوله وهو تنبيه بالادنى اي مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى فلذلك كان الحكم في غير المذكور اولى منه في المذكور فالجزاء بالاكثر من المثقال اشد مناسبة منه بالمثقال والتادية بالدينار انسب منه بالقنطار وعدم التادية بالقنطار انسب منه بالدينار ولا يمكن معرفة ذلك الا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف وعدم تضييع الاحسان والاساءة في الجزاء والامانة في اداء القنطار وعدمها في عدم اداء الدينار وقوله تنبيه بالادنى وهو الاقل مناسبة على الاعلى وهو الاكثر مناسبة وفي المنهي بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى وقد يعرف تقريره قال ومن ثم قال قوم هو قياس جلي لنا القطع به لغة قبل شرع القياس وايضا فاصله قد يندرج في الفرع مثل لا تعطه ذرة فانه يدل على عدم اعطاء الاكثر ورد بان المعنى الجامع لما كانت وابيت بانه منطوقه ومن ثم قال به نفاة القياس

اقول ومن اجل ان العلم به باعتبار معنى مناسب قال قوم انه قياس جلي والحق انه غير قياس بيت لنا انا قاطعون بافادة هذه الصيغة لهذه المعاني قبل شرع القياس فان من اراد المبالغة وقال لا تعطه ذرة فهم منه المنع مما فوقها قطعا مع قطع النظر عن الشرع فلا يكون قياسا شرعيا ولنا ايضا ان الاصل في القياس لا يكون مندرجا في الفرع اجماعا وهاهنا قد يكون مندرجا مثل لا تعطه ذرة فانه يدل على عدم اعطاء الاكثر والذرة داخلة في الاكثر وفي المقلب ملا الاولى ...ا فيند قالوا لو قطع النظر عن المعنى المشترك المناسب الموجب للحكم وعن كون ذلك في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك الجواب انه شرط لناوله لغة لا انه ثبت به الحكم حتى يكون قياسا ولذلك ان كل من لا يقول بحجية القياس فهو قائل به ولو كان قياسا لما قال النافي به وقد يقال ان

ثانيها منبر مجه في الدين نبين

[illegible]

ان الحلي لم يسكره قال وقد يكون قطعيا كالامثلة وظنيا كقول الشافعي في كفارة العمد واليمين الغموس اقول مفهوم الموافقة قد يكون قطعيا وهو اذا كان التعليل بالمعنى وكونه اشد مناسبة للفرع قطعيين كالامثلة المذكورة وقد يكون ظنيا كما اذا كان احدهما ظنيا كقول الشافعي اذا كان القتل الخطا يوجب الكفارة فالعمد اولى واذا كان اليمين غير الغموس توجب الكفارة فالغموس اولى وانما قلنا انه ظني لجواز ان لا يكون المعنى هو الزجر الذي هو اشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك والتلافي للمهجور وربما لا يقبلهما العمد والغموس لعظمهما قال ومفهوم المخالفة ان يكون المسكوت عنه مخالفا ويسمى دليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الصفة ومفهوم الشرط مثل وان كن اولات حمل والغاية مثل حتى تنكح والعدد الخاص مثل ثمانين جلدة وشرطه ان لا تظهر اولوية ولا مساواة في المسكوت عنه فيكون موافقة ولا خرج مخرج الاغلب مثل اللاتي في حجوركم فان خلع وايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها لا لسؤال ولا حادثة ولا تقدير جهالة له او خوف او غيره مما يقتضي تخصيصه بالذكر اقول الثاني من قسمي المفهوم مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا ونفيا ويسمى دليل الخطاب وهو اقسام الاول مفهوم الصفة مثل في الغنم السائمة زكاة يفهم منه ان ليس في المعلوفة زكاة الثاني مفهوم الشرط مثل وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن يفهم منه انهن ان لم يكن اولات حمل فانفقوا عليهن بخلافه الثالث مفهوم الغاية مثل فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره مفهومه انها اذا نكحت زوجا غيره تحل الرابع مفهوم العدد الخاص مثل فاجلدوهم ثمانين جلدة فيفهم منه ان الزايد على الثمانين غير واجب فهذا ما ذكروه ومنه مفهوم الاستثناء مثل لا اله الا الله ومفهوم انما مثل انما الاعمال بالنيات ومفهوم الحصر مثل العالم زيد ثم ذكر ان شرط مفهوم المخالفة باقسامه امور الاول ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه في الحكم او مساواته فيه والا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه فكان مفهوم موافقة لا مخالفة الثاني ان لا يكون قد خرج مخرج الاغلب المعتاد مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب في الحجور ومن ثم خص ذلك بالذكر لا لان حكم اللاتي ليس في الحجور بخلافه ومثل قوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فان ذلك غالبا انما

[illegible] لا يقيما حدود الله ... فلا جناح عليهما فيما افتدت به ... [illegible]

[illegible]

يكون عند خوف الا يقيما حدود الله فلا يفهم منه ان عند عدم الخوف لا يجوز الخلع ومثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان الغالب ان المرأة انما تباشر النكاح نفسها عند منع الولي فلا يفهم منه انها اذا نكحت نفسها باذن وليها لم يكن باطلا الثالث ان لا يكون جوابا لسؤال سائل عن المذكور ولا لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان سأل هل في الغنم السائمة زكاة فيقول في الغنم السائمة زكاة او يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة الرابع ان لا يكون هناك تقرير جهالة بحكم المسكوت عنه او ما يقتضي ترك التعرض له لعدم العلم بحاله وان لا يكون خوف يمنع من ذكر حال المسكوت عنه وغير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر فان وجه الدلالة فيه ان للصفة فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف فيدل عليه فاذا ظهرت فائدة اخرى بطل وجه دلالته عليه قال واما مفهوم الصفة فقال به الشافعي واحمد والاشعري والامام وكثير ونفاه ابو حنيفة والقاضي والغزالي والمعتزلة البصري ان كان للبيان كالسائمة او للتعليم كالتحالف او كان ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين المثبتون قال ابو عبيد في لي الواجد يحل عقوبته وعرضه يدل على ان لي من ليس بواجد لا يحل عقوبته وعرضه وقيل له في مطل الغني ظلم مثله وقيل له في قوله لان يمتلئ جوف الرجل قيحا خير له من ان يمتلئ شعرا المراد الهجاء او هجاء الرسول فقال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله كذلك فقد فهم من تقدير الصفة المفهوم وقال به الشافعي وهما عالمان بلغة العرب والظاهر انهما فهماه لغة قالوا انما قالاه اجتهادا اجيب بان اللغة تثبت بقول الائمة من اهل اللغة ولا يقدح فيها التجويز وعورض بمذهب الاخفش واجيب بانه لم يثبت كذلك ولو سلم فمن ذكرناه ارجح ولو سلم فالمثبت اولى وايضا لو لم يدل على المخالفة لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فائدة وتخصيص آحاد البلغاء لغير فائدة ممتنع فالشارع اجدر واعترض بان ذلك لا يثبت الوضع بما فيه من الفائدة واجيب بانه يعلم بالاستقراء انه اذا لم يكن للفظ فائدة سوى واحدة تعينت وايضا ثبتت دلالة التنبيه بالاستبعاد وانتفاء الفائدة فهذا اولى واعترض بمفهوم اللقب واجيب بانه لو سقط لاختل الكلام فلا مقتضي للمفهوم فيه واعترض بان فائدته تقوية الدلالة حتى لا يتوهم تخصيص واجيب بان ذلك فرع العموم ولا قائل به

الحمد لله وحده

حضرت الحرة فاطمة بنت الفقيه سعيد الشكري مع معرفتي لهما شهيد محمد ازن وكلت ولدها
الفقيه العدل محمد شلشال العربي والفقيه الشاذلي حسنه في قسمة مخلف عمها الفقيه العدل محمد حماد
الدين علي حماد العربي رحمه الله وكيلان في المقاسمة والحصر والموارثة وكذلك حضرت الحرة خديجة
السعدية العربي محمد حماد كاس مع حضور العرفي [illegible] وكلت علي العدل ومحمد محمد العربيطي
وكلت الفقيه العربي محمد شلشال العربي فيما ذكر اعلاه وكذلك حضرت الحرة فاطمة بنت الفقيه المرحوم
علي حماد العربي ووكلت اخويها المذكورين في قسمة مخلف والدها وكيلان في المقاسمة والحصر والموارثة
والجميع كلا بما شهد به عليهم من عرف من ذكر وشهد به على حالته العامة
بحضور صنوه على ذلك شهر ربيع الثاني عام ١٣٧٤ [illegible]
محمد علي العربي و اسماعيل عبد الله السنيدار على الجميع كتبه الحصر علي [illegible]

وان سلم في بعضها خرج فان الفرض انه لا شي يقتضي
تخصيصه سوى المخالفة فاعترض بان فائدته نوالحها
بالقياس عليه فاجيب بانه بعد تسليم المساواة خرج قال
ابدرج

اقول قد عرفت اقسام المفهوم جملة فهذا تفصيلها اما مفهوم الصفة فقال
به الشافعي واحمد والاشعري والامام وكثير من العلما ونفاه ابو حنيفة
والقاضي والغزالي والمعتزلة وقال به ابو عبد الله البصري في ثلث
صور دون ما عداها احدها ان تكون ذكره للبيان كما لو قال خذ من غنمهم
صدقة ثم بينه بقوله الغنم السائمة فيها زكوة الثانية ان تكون للتعليم و[بعد]
الفاعلية كخبر التحالف وهو قوله ان تحالف البيعان في القدر او الصفة
فليتحالفا ويترادا الثالثة ان تكون ما عدا الصفة داخلا تحت الصفة
مثل ان يقول احكم بشاهدين والشاهد الواحد داخل فيهما فيدل على عدم
الحكم به لنا ان ابا عبيد لما سمع قوله صلى الله وآله وسلم لي الواجد يحل
عقوبته وعرضه اي مطل الغني يحل حبسه ومطالبته قال هذا
يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه ولما سمع قوله مطل الغني
ظلم قال يدل على مطل غير الغني ليس بظلم وقيل في قوله صلى الله عليه وآله
وسلم لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير له من ان يمتلي شعرا المراد بالشعر هاهنا
الهجا مطلقا او هجا الرسول خاصة فقال لو كان كذلك لم يكن لذكر
الامتلا معنى لان قليله وكثيره سوا فيه فجعل الامتلا من الشعر في قوة الشعر
الكثير يوجب ذلك ففهم منه ان غير الكثير ليس كذلك فاحتج به فقد الزم من
تقدير الصفة المفهوم فكيف من المصرح بها هذا وقد قال الشافعي بمفهوم الصفة
وهما عالمان بلغة العرب فالظاهر فهمهما ذلك لغة ولو لم يعد لغة لجواز ان
يبنيا ذلك لما فهم منه فظهر افادته لغة وهو المطلوب واعترض بانا لا نسلم
فهمهما ذلك لغة لجواز ان يبنيا ذلك على اجتهادهما الجواب انه اكثر اللغة
انما تثبت بنقل الائمة معناه كذا وهذا التجويز قائم فيه وانه لا يقدح في
افادته الظن ولو كان قادحا لما ثبت مفهوم شي من اللغات واعترض عليه
ايضا بالمعارضة بمذهب الاخفش فانه نفاه مع كونه عالما بالعربية
فدل على انه ليس من مفهوم اللغة الجواب انه لم يثبت نفي الاخفش
له عادة كما ثبت اثبات ابي عبيدة والشافعي له فان ابا عبيد قد كرر ذلك

في مواضع

١٤٩

في مواضع كما علمت فصار القدر المشترك مستفيضا وقال الشافعي روى عنه
اصحابه مع كثرتهم والمخالفون له وكذا لا كذلك الاخفش ولو سلم فمن ذكرناه وهو
ابو عبيد والشافعي ارجح من الاخفش لانهما اشهر واعظم منه في العلم والشهرة
ولو سلم فهما يشهدان بالاثبات وهو يشهد بالنفي والمثبت اولى بالقبول
من النافي لانه انما ينفي لعدم الوجدان وانه لا يدل على عدم الوجود الا
ظنا والمثبت يثبت بالوجدان فانه يدل على الوجود قطعا ولنا ايضا لو لم يدل
على ان المراد مخالفة المسكوت عنه للمذكور في الحكم لما كان لتخصيص
المذكور بالذكر فائدة اذ الفرض عدم فائدة غيره واللازم باطل
لانه لا يستقيم ان يثبت تخصيص احاد البلغا بغير فائدة فكلام الله ورسوله
احرى واعترض بانه اثبات الوضع بالتخصيص بنفي الحكم عن المسكوت عنه لما
فيه من الفائدة وانه باطل لانه لا يثبت الوضع لما فيه من الفائدة وانما يثبت
بالنقل الجواب لا نسلم انه اثبات الوضع بالفائدة بل ثبت بطريق الاستقرا
عنهم ان كل ما ظن انه لا فائدة للفظ سواه تعينت لان تكون مراده وهذا
كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية فكان اثباته بالاستقرا
لا بالفائدة وانه يفيد الظهور منه فيكتفى به ولنا ايضا انه ثبت دليل التنبيه
والايماء وهو ان يذكر ما لو لم يرد به لكان تعبيدا والمفهوم لو لم يثبته لزم ان لا
يكون الكلام مفيدا ولا شك ان التعبد اخف محذورا من عدم الافادة
فاذا ثبت التنبيه حذرا من لزوم التعبيد فلان يثبت المفهوم حذرا من لزوم عدم الافادة
احرى اعترض عليه بمفهوم اللقب اذ يجي فيه هذا ذلك وهو انه لو لم ينتف الحكم
عما عداه لم يكن مفيدا فيلزم ان يعتبر وليس بمعتبر اتفاقا الجواب ان اللقب
لو اسقط لاختل الكلام فذكر لعدم الاختلال وهو اعظم فائدة فلو لم يعتبر
انه لو لم يثبت المفهوم لم يكن ذكره مفيدا وهو المقتضي لاثبات المفهوم فتنتفي
دلالته على المفهوم واعترض ايضا بانا لا نسلم انه لولا التخصيص فلا فائدة بل
فائدته تقوية دلالته على المذكور لئلا يتوهم خروجه على سبيل التخصيص فانه
لو قال في الغنم زكوة جاز ان يكون المراد المعلوفة تخصيصا فلما ذكر السائمة
زال الوهم الجواب ان ذلك فرع عموم مثل الغنم في قوله في الغنم السائمة زكوة
حتى يكون معناه في الغنم سيما السائمة زكوة وذلك مما لم يقل به احد فيجب
لذا وقال لو سلم العموم في بعض الصور لكان خارجا عن محل النزاع لان النزاع فيما
لا شي يقتضي التخصيص سوى مخالفة المسكوت عنه للمذكور وقد دفع وهم التخصيص
فائدة سواها واعترض ايضا ان فائدته تواب الاجتهاد بالقياس وهو الحاق

المسكوت عنه المذكور يعني وهو ايضا باطل لاستلزامه التخصيص والجواب انه يفيد المساواة
في المعنى المقتضي للحكم فخرج عن محل النزاع اذ تقديرها عدم المساواة والرجحان واما اذا المساواة
فيندرج في قوله لا فائدة سوى التخصيص فيبقى ما ذكره من بعض التخصيص فائدة قال واستدل لو لم
يكن للحصر لزم الاشتراك اذ لا واسطة وليس للاشتراك اتفاقا واجيب ان
عني السائمة فليس بمحل النزاع وان عني الحكم فكونه فيها فلا بد له من دلالة على واحد منهما
الامام لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره لانه يفيده والثانية
معلومة وهو مثل ما تقدم فان اريد به انه عنى نقط السائمة فليس بمحل النزاع وان
عني الحكم المتعلق بها فلا دلالة له على الحصر ويجريان معا في اللقب وهو باطل
واستدل بانه لو قيل الفقهاء الحنفية ائمة فضلاء لنفرت الشافعية ولولا
دلالته لما نفرت واجيب بان النفرة من تركهم على الاحتمال كما نفرت من التقديم
او توهم المعتقدين لذلك واستدل بقوله ان تستغفر لهم سبعين مرة
فقال لأزيدن على السبعين ففهم ان ما زاد بخلافه والحديث صحيح
واجيب بمنع فهمه لذلك لانها مبالغة فيما رواه لعله باق على اصله في جواز
علمه بفهمه منه واستدل بقول يعلى بن امية لعمر ما بالنا نقصر وقد امنا وقد
قال تعالى فليس عليكم جناح فقال عمر عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ففهما نفي القصر
حال عدم الخوف واقره صلى الله عليه وسلم واجيب بجواز انهما استصحبا
وجوب الاتمام فلا يتعين واستدل بان فائدته اكثر فكان اولى تكثيرا
للفائدة واما انه يلزم من جعل تكثير الفائدة يدل على الوضع وما هو من انه
دور لان دلالته تتوقف على تكثير الفائدة وبالعكس يلزم منه في كل موضع
فجوابه ان دلالته تتوقف على تعقل تكثير الفائدة لا على حصول
الفائدة واستدل لو لم يكن مخالفا لكان ... وقوله طهور اناء
احدكم اذا ولغ الكلب فيه ان يغسله سبعا مشعر بانه لا يكون ...
محال وكذا خمس رضعات يحرمن

اوما اذا استدل على المذهب المختار بوجوه ضعفها استدل بانه لو لم يكن ظاهرا في الحصر للزم
الاشتراك المسكوت عنه والمذكور في الحكم واللازم منتف اما الملازمة فلعدم الواسطة بين الاختصاص
والاشتراك فانه اذا ثبت الحكم في المذكور قطعا فان لم يثبت في المسكوت عنه فهو الاختصاص وان ثبت فهو الاشتراك
وهذا ترديد بين النقيضين الاثبات والنفي فلا واسطة بينهما واما اللازم فلانه ليس للاشتراك اتفاقا
الجواب ان عني بالحصر ان السائمة هي المعلوفة فليس لكنه محل النزاع وان عني به اعتبار الزكاة في
المعلوفة فلا نسلم ان اللفظ لو لم يدل عليه لتعين ثبوت الاشتراك لانه لم يتعرض لاحدهما لا نفي

يعني تخصيص بالسائمة دون المعلوفة

وكلا باثبات فلا دلالة له على احدهما فالحاصل انه يلزم من عدم الاختصاص
الاشتراك ولا يلزم من عدم افادة الاختصاص الاشتراك وافادته له
والامام قد ذكر ما هو قريب مما تقدم وهو انه لو لم يفد الحصر لم يفد
الاختصاص به دون غيره واللازم منتف اما الملازمة فلانه لا معنى
للحصر فيه الا اختصاصه به دون غيره فاذا لم يحصل لم يحصل واما انتفاء
اللازم فللعلم الضروري انه يفيد اختصاص الحكم بالمذكور وهذا
مثل ما تقدم والجواب فان عني مثل لفظ السائمة وانه منتف
في المعلوفة فهو غير محل النزاع وان عني عنى ما يتعلق بالسائمة
وانه منتف في المعلوفة فهو ممنوع بل لا دلالة للفظ عليه اثباتا
او نفيا ولا يلزم من لزوم احد الامرين دلالة اللفظ على احدهما
والاولى ان يقال ان اريد انه اختصاص الحكم النفسي فلا نزاع
فيه وان اريد اختصاص متعلقه فممنوع اذ لا يلزم من عدم الحكم فيه
الحكم بالعدم فيه ثم ان الدليلين كليهما منقوضان بمفهوم اللقب فانهما يجريان
فيه مع بطلانه اتفاقا فانه يقال اللقب لو لم يكن للحصر لكان للاشتراك
واللازم باطل ولو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص وانه يفيده قطعا
واستدل ايضا بانا نعلم انه اذا قيل الفقهاء الحنفية فضلاء ولا مقتضى
للتخصيص مما تقدم نفرت الشافعية ولولا فهمهم نفي الفضل
عن غيرهم لما نفروا والجواب لا نسلم الملازمة بل نفرتهم اما
للتصريح بغيرهم وتركهم على الاحتمال كما نفروا من التقديم في
الذكر لاحتمال ان يكون للتفضيل وان جاز ان يكون لغيره
واما لتوهم المعتقدين لافادته النفي عن الغير فقصد ذلك
في الصورة المذكورة فنفروا عن ان يذكر عبارة يتوهم منها
بعض الناس نفي الفضل عنهم او ان النفرة انما هي للمعتقدين ذلك
بحسب اعتقادهم وان لم يتوهم واستدل ايضا بقوله تعالى ان تستغفر
لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال عليه الصلاة والسلام لازيدن
على السبعين دل على انه صلى الله عليه وسلم فهم ان ما زاد على السبعين
حكمه مخالف للسبعين وذلك مفهوم العدد وكل من قال به قال
بمفهوم الصفة فثبت مفهوم الصفة والحديث صحيح لا قدح في روايته
الجواب منع فهم ذلك لان ذكر السبعين للمبالغة وما زاد على السبعين

مثله في الحكم وهو مبادرة عدم المعجزة فكيف يفهم منه المخالفة وقد لعله صلى الله
عليه وآله وسلم علم انه غير مراد ههنا لخصوصية سلمناه لكن لا نسلم فهمه
منه وقد لعله باق على اصله في الجواز اذ لم يتعرض له بنفي ولا اثبات والاصل
جواز الاستغفار للرسول وكونه مظنة الاجابة فهم من حيث الاصل
لا من حيث التخصيص بالذكر واستدل بقول يعلى بن امية لعمر ما بالنا
نقصر من الصلوة وقد قال تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم فقال عمر عجبت مما عجبت منه فسألت النبي صلى الله عليه وآله وسلم
فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ووجه الاستدلال
انهما فهما من تقييد قصر الصلوة بحال الخوف عدم قصرها عند عدم
الخوف واقرهما الرسول عليه السلام ولولا افادته له لما فهماه ولما اقره
الرسول عليه الصلوة والسلام الجواب لا نسلم انهما فهماه منه لجواز انهما
حكما بذلك باستصحاب الحال في وجوب اتمام الصلوة وذلك لان الاصل
صلوة الاتمام وخولف بالخوف بالاية فبقي في غيره فلم يعدل عنه الا
لدليل واذا جاز ذلك لم يتعين ان يكون الفهم منه فلا يقوم به حجة
فيه واعلم ان هذا مفهوم الشرط لا الصفة ولعل الغرض به الزام
من لا يفصل بينهما واستدل ايضا بان افادته للتخصيص تقتضي تكثير
الفائدة فان اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور
وحده ولكثرة فائدته يترجح المصير اليه لانه ملائم لغرض العقلاء وهذا
انما يلزم من جعل تكثير الفائدة دالا على الوضع وقد علمت انا لا نقول به
فلا يلزمنا وقد اعترض بان دلالته على النفي عن الغير حينئذ تتوقف
على تكثير الفائدة اذ به يثبت وانما يحصل تكثير الفائدة بعد دلالته على
النفي عن الغير وذلك دور ظاهر الجواب ان هذا لازم في كل موضع
ثبت فيه الشيء لفائدة سواء كان وضعا او حكما شرعيا او غيرهما
لانه يثبت الشيء لفائدة اصلا فيبطل المقاصد والحكم وانه ظاهر البطلان
وجوابه الذي يحل به الشبهة ان حصول فائدة الموقوف والموقوف
عليه ليس بواحد وان اتحد لفظا فلا دور وذلك ان الموقوف عليه
الدلالة تكثير الفائدة تعقلا وهو تعقل انه لو دل لكثرت الفائدة والذي على
تكثير الفائدة تحققا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عنده واستدل
ايضا لو لم يكن المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم لما كان في نحو قوله طهور

اناء احدكم اذا ولغ الكلب فيه ان يغسله سبعا احداهن بالتراب يلزم ان لا يكون
السبع مطهرة لان الطهارة اذا حصلت بدون السبع فلا تحصل بالسبع لانه
تحصيل الحاصل وانه محال وكذلك في قوله عليه السلام خمس رضعات يحرمن
يلزم ان لا يكون الخمس محرمة لان الحرمة تحصل بدون الخمس فلا تحصل
بالخمس لانه تحصيل الحاصل قال النافي لو ثبت لثبت بدليل وهو عقلي
او نقلي والجواب منع اشتراط التواتر والقطعية بقبول الاحاد كالاصمعي
والخليل وابي عبيدة وسيبويه قالوا لو ثبت لثبت في الخبر وهو ظاهر
لان من قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على خلافه قطعا واجيب بالتزامه
وبانه قياس وكلاهما لا يستقيمان والحق الفرق بان الخبر وان دل على المسكوت
عنه غير مخبر به فلا يلزم ان لا يكون حاصلا خلاف الحكم ولا خارجي
له فيجري فيه ذلك قالوا لو صح لما صح ادوا زكاة السائمة والمعلوفة كما
لا يصح لا تقل له اف واضربه للتناقض ولعدم الفائدة واجيب بان الفائدة
عدم تخصيصه ولا تناقض في الظواهر قالوا لو كان لما ثبت خلافه
للتعارض والاصل عدمه وقد ثبت في قوله لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة
واجيب بان القاطع عارض الظاهر فلم يقو وكثير مخالفة
الاصل بالدليل اقول هذه ادلة النافي للمفهوم قالوا اولا
لو ثبت المفهوم لثبت بدليل ولا دليل لانه اما عقلي ولا مدخل له في مثله واما
نقلي اما متواتر فكان يجب ان لا يختلف فيه واما احاد وانه لا يفيد في مثله
لان المسئلة اصولية الجواب منع اشتراط التواتر وعدم افادة الاحاد في مثله
والا امتنع العمل باكثر ادلة الاحكام لعدم التواتر في مفرداتها وايضا فانا
نقطع بان العلماء في الاعصار والامصار كانوا يكتفون في فهم معاني الالفاظ
بالاحاد كنقلهم عن الاصمعي وابي عبيدة والخليل وسيبويه قالوا ثانيا لو
ثبت المفهوم لثبت في الخبر واللازم باطل اما الملازمة فلان الذي ثبت
في الامر وهو الحذر عن عدم الفائدة قائم في الخبر واما انتفاء اللازم
فلانه لو قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة بها وهو
معلوم من اللغة والعرف قطعا وقد اجيب عنه بوجهين احدهما منع
انتفاء اللازم فانا نلتزم ان الخبر فيه مثل الامر وما ذكرتم من المثال ظاهر
في نفي المعلوفة بها الا بدليل ثانيهما انه قياس الخبر على الامر والقياس
في اللغة لا يصح وهذان الجوابان لا يستقيمان فالاول لكونه مكابرة والثاني

ان مثله استقر الى لاقياس والجواب الحق ان الخبر وان دل على ان المسكوت
عنه غير مخبر عنه فلا يلزم ان لا يكون حاصلاً في الخارج بخلاف الحكم فانه لا خارج
له حتى يجري فيه ذلك فان وجوب الزكوة هو نفس قوله اوجبت فاذا انتفى هذا
القول فيه فقد انتفى وجوب الزكوة فيه قال وهذا دقيق لكنه رجوع الى
نفي المفهوم والكلام في ان المسكوت عنه عدم حكم او نقيض وهو بعينه مذهب الخصم قالوا
ثانيا لو صح القول بالمفهوم لما صح ان يقال ادّ زكوة الغنم السائمة والغنم
المعلوفة لا جميعًا ولا متفرقًا واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة
انه في منافاة كل لمنطوق الآخر ولذلك في مفهوم الموافقة لا تقل
له اف واضربه ولا تستكثر ان ذلك غير جائز فكذا هذا والجواب عن ذلك بوجهين
احدهما ان المنطوقين مع المفهومين متعارضان والمنطوق اقوى من المفهوم
فيندفع المفهومان فلا يبقى لذكر القيدين فائدة اذ فائدة التقييد المفهوم ويكون
بمثابة قولك ادّ زكوة الغنم فيصح ذكر السائمة والمعلوفة لخصوصهما وثانيهما
انه تناقض فان مفهوم كل مناقض لمنطوق الآخر الجواب لا نسلم انه لمفهوم
الموافقة لقطعيته ذلك وظنية هذا قال اما ما ذكرت في بيانه فالجواب عن
الاول ان الفائدة في ذكر القيدين عدم تخصيص احدهما عن العام فان العام
ظاهر في تناول الخاصين ويمكن اخراج احدهما عنه تخصيصًا فاذا ذكرهما
بالنص صار لم يمكن ذلك وعن الثاني انه لا تناقض في الظواهر مع امكان
الصرف عن معانيها بالدليل ودفع التناقض اقوى دليل عليه قالوا ثالثا
لو كان المفهوم حقًا لما ثبت خلاف المفهوم واللازم باطل اما الملازمة فلانه
يلزم التعارض بين المفهوم ودليل خلافه والاصل عدم التعارض واما
انتفاء اللازم فلانه قد ثبت في لا تأكلوا الربا اضعافًا مضاعفة اذ مفهومه
عدم النهي عن القليل منه والنهي ثابت في القليل والكثير الجواب لا نسلم الملازمة
فان ذلك يلزم التعارض ممنوع بل القاطع يقطع في مقابلة الظاهر فلا يقوى الظاهر
على المعارضة فلا يقع تعارض من الطرفين سلمنا لكن التعارض وان كان
خلاف الاصل وجب المصير اليه عند قيام الدليل كان الاصل البراءة
ومخالفتها بالدليل وهو اكثر من ان يحصى واعلم انه قد يورد هذا على وجه
يندفع عنه ما ذكر وهو انه لو كان المفهوم ثابتا لزم التعارض عند المخالفة وهو
خلاف الاصل واذا لم يثبت لم يلزم وما يقتضي المخالفة الاصل مرجوح
الا لدليل عليه فان اقام عليه دليلا صح دليلنا وكان ذلك معارضة

قالوا

قال اما مفهوم الشرط فقد قال به بعض من لا يقول بالصفة والقاضي
وعبد الجبار والبصري على نفيه القائل به ما تقدم وايضا يلزم من انتفاء الشرط
انتفاء المشروط واجيب بجواز ان يكون سببًا فلا يلزم ورُدّ ان قيل بالاتحاد والاكثر
عليه وان قيل بالتعدد فالاصل عدم الآخر واورد ان اردن تحصنا واجيب بالاغلب وبمعارضة الاجماع
اقول مفهوم الشرط اقوى من مفهوم الصفة فكل من قال بمفهوم الصفة قال به وقد
قال به بعض من لا يقول بمفهوم الصفة والقاضي وعبد الجبار والبصري من المانعين
لمفهوم الصفة على المنع من مفهومها ايضا للقائلين به ما تقدم في مفهوم الصفة من
معقول ومنقول يأتي هنا بعينها وله ايضا دليل يختص به وهو انه اذا
ثبت كونه شرطًا لزم من انتفائه انتفاء المشروط فان ذلك هو معنى الشرط ولهذا
يقال هو شرط لانتفاء الحكم لا لثبوته وقد اعترض عليه بانه لا يتعين ان يكون
شرطا لجواز استعماله في السببية بل غلبته فيها اتفاقا الجواب لا نسلم ذلك
سلمنا فلنا لوجوب اتحاد السبب او لجواز تعدده اما ان قلنا بالاتحاد فلانه
اذا انتفى المسبب لامتناع المسبب بدون سببه بل مع عدم السبب احد ينتفي
من المشروط لانتفاء شرطه مع وجود السبب واما ان قلنا بجواز التعدد فلان
الاصل عدم غيره وان جاز فاذا انتفى هذا فقد انتفى السبب مطلقا فينتفي المسبب
وقد اعترض عليه بايراد نقض وهو قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان
اردن تحصنا فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الاكراه عند عدم ارادة التحصن
والاكراه عليه غير جائز بل حرام بالاجماع الجواب اولا انه مما خرج مخرج
الاغلب اذ الاغلب ان الاكراه يكون عند ارادة التحصن ولا مفهوم في مثله
كما عرفت وثانيا ان المفهوم اقتضى ذلك وقد انتفى لمعارض اقوى منه
وهو الاجماع وقد يجاب عنه بانه يدل على عدم الحرمة عند عدم الارادة
وانه ثابت اذ لا يمكن الاكراه حينئذ لانهن اذا لم يردن التحصن لم يكرهن
البغاء والاكراه انما هو الزام فعل مكروه واذا لم يمكن لم يتعلق به
التحريم لان شرط التكليف الامكان ولا يلزم من عدم التحريم الاباحة
قال مفهوم الغاية قال به بعض من لا يقول بالشرط كالقاضي وعبد الجبار
القائل به ما تقدم وبان معنى صوموا الى ان تغيب الشمس صوما آخره غيبوبة
الشمس فلو قدر وجود بعده لم يكن آخرا اقول مفهوم الغاية اقوى من مفهوم الشرط
فقال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي وعبد
الجبار ومعظم الفقهاء احتج القائل به بما تقدم في الصفة وبوجه يخصه

[illegible]

وههنا في القايل سوم في الى ان تغيب الشمس معناه اخر وقت الصوم غيبوبة
الشمس فلو فيد بها ثبوت الوجوب بعد ان غابت الشمس لم تكن الغيبوبة اخرا وهي
ملاق المنطوق وقد يقال الكلام في الاخر لا فيما بعد الاخر فهي قوله الى المرافق
المرافق اخر وليس النزاع في دخول بعد المرافق قال واما مفهوم اللقب فقال
به الدقاق وبعض الحنابلة وقد بعد مر ايضا فانه كان يلزم من
محمد رسول الله وزيد موجود واشباهه ظهور الكفر واستدل بانه
يلزم منه ايضا ابطال القياس لظهور الاصل في المخالفة واجيب بان القياس
يستلزم التساوي فيما يتفق عليه فلا مفهوم به فكيف به هنا قالوا
لو قال لمن خاصمه ليست امي بزانية ولا اختي تبادر نسبته لمخاصمه الى ام
خصمه واخته ووجب الحد عند مالك واحمد قلنا من القراين
لا مما نحن فيه اقول مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم يتناوله الاسم مثل في
الغنم زكوة فينتفي عن غير الغنم منعه الجمهور وقال ابو بكر الدقاق وبعض
الحنابلة به وقد تقدم ان المفهوم انما يعتبر لتعيينه فايدة لا احتمال فايدة غيره
واللقب قد انتفى فيه المقتضي لاعتبار المفهوم اذ لو طرح لاختل الكلام وايضا
ايضا انه لو كان به يلزم من قولنا محمد رسول الله ظهور الكفر لان مفهومه
نفي رسالة غيره من الانبيا وكذا قولنا العالم موجود وزيد موجود
او بكر عالم او قادر اذ يفهم منه نفي هذه الصفات عن الغير فيلزم نفيها
من الله بل كان زيد ظاهر الكذب والملازم باطلة اجماعا واستدل
بان القول بمفهوم اللقب باطل لانه يلزم ان النص الدال على حكم الاصل
ان تناول الفرع ثبت الحكم فيه بالنص والا دل على انتفا الحكم فيه فكان اثباته
بالقياس قياسا في مقابلة النص فلا يعتبر الجواب ان القياس يستدعي
مساواة فرع لاصل في المعنى الذي اثبت له الحكم واذا حصل دل على
الحكم في الفرع لمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة كما علمت هذا
في الصفة والشرط ما هو اقوى وقد اتفق على حجية مفهومه فكيف
في اللقب وهو الاضعف المختلف فيه بل قد انكره كثير ممن اثبت ذلك
والحاصل ان موضع القياس لا يثبت فيه اللقب اتفاقا فاذا لم يجمعا
في محل فكيف يدفع القياس قالوا لو قال لمن يخاصمه امي ليست بزانية
ولا اختي تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام الخصم واخته ولذلك وجب
عليه الحد عند مالك واحمد ولولا مفهوم اللقب لما تبادر وذلك الجواب

ذلك مفهوم

ذلك مفهوم من القراين الحالية وهي الخصام وارادة الايذا والتقبيح فيما ورد
فيه على انه ليس من الحجة فيه من المفهوم الذي يكون اللفظ ظاهرا فيه لغة قال
واما الحصر فانما قيل لا تفيد وهو منطوق وقيل مفهوم لنا لو لم تكن لم
يعني ان زيد اقام والزايد كالعدم الثاني انما الحكم لله بمعنى ما الحكم الا
الله وهو المدعى واما مثل انما الاعمال فانما الوجه فيه ضعيف لان العموم
فيه لغيره فلا يستقيم لعدم الحصر العتق ولا ظاهر
اقول مفهوم الحصر بانما هو نفي عن غير المذكور في الكلام حصرا مثل انما زيد قايم
وانما القايم زيد وانما صاحب زيد عمرو يوم الجمعة امام الامير فانما وقد اختلف
فيه فقيل لا تفيد الحصر فهي ان وما في كيده فقيل انما انت نذير في قوله
نذير وقيل تفيده بالمنطوق فلا فرق بين انما انت نذير وبين ما انت الا نذير
وقيل تفيده بالمفهوم قال الاول في القايل انه لا تفيده لا فرق بين ان
زيد قايم وانما زيد قايم وما هذا زايد فهي كالعدم وقال الثاني وهو
القايل بانه يفيده بالمنطوق لا فرق بين انما الحكم لله وبين لا حكم الا لله
وكلاهما تقرير المدعى واعادته لعبارة اخرى اوضح لا استدلال والمنع
عليهما ظاهر وقد يحتج في افادته للحصر بمثل انما الاعمال بالنيات وانما الولا
لمن اعتق اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولا لغير المعتق
الجواب ان الحصر نشا من عموم الاعمال والولا اذ معناه كل عمل بنية وكل
ولا للمعتق وهو كلي موجب فينفي مقابله الجزئي السالب وهو بعض العمل
بغير نية وبعض الولا ليس لمن اعتق بل لغيره فان قلت يحتمل الولا للمعتق
ولغيره اذ لا منافاة قلت هو ظاهر في نفي الولا عن غيره والا كان للغير
ولا ولبس وقد لا يمكن ان يقال هذا الظاهر ايا لا منافاة لا نعابر وهو حي وذلك
كما يقال ملكيه غيره ملكيه وليست له قال واما مفهوم الحصر فمثل صديقي
زيد والعالم زيد ولا قرينة عهد فقيل لا تفيد وهو منطوق وقيل مفهوم
الاول لو افاده لافاده العكس لانه فيهما لا يصلح للجنس ولا لمعهود
معين لعدم القرينة وهو دليلهم وايضا لو كان لكان التقديم يغير مدلول
الكلمة القايل به لو لم تفده لاخبر عن الاعم بالاخص لتعذر الجنس
والعهد فوجب جعله لمعهود ذهني بمعنى الكامل والمنتهى قلنا صحيح
واللام لمبالغة فاين الحصر والتسبيل لمعهود وبعض مثل اكلت الخبز
ومثل زيد العالم وهو المعروف وايضا يلزم زيد العالم بعين

قال وكذا ان زعم انه حصر الاعم فغلط ضعيف لا يشترطه الشيخ وان زعم ان اللام لزيد فغلط بوجوب استقلاله بالتعريف منقطعا عن زيد كالموصول

اقول مفهوم الحصر ان يعدم الوصف على الموصوف الخاص حصرا والترتيب الطبيعي خلافه فيفهم من العدول اليه قصد النفي عن غيره مثاله اذا قيل زيد صديقي او زيد العالم بل قال صديقي زيد او العالم زيد والمراد بصديقي او بالعالم هو الجنس واما على عمومه لعدم قرينة العهد اذ لو وجدت خرج عن محل النزاع ولم يدل على نفي الصداقة والعلم عن غير زيد اتفاقا وهذا اصل المسألة فصل لا يعد اصلا وقيل بنص بالمنطوق وقيل بالمفهوم الاول وهو المانع لا فائدة الحصر قالوا لو كان قولنا العالم زيد يفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم يفيد الحصر واللازم لا يقول به بيانه ان دليلهم في العالم زيد ان العالم لا يصلح للجنس وهي الحقيقة الكلية لان الاخبار عنها بانها زيد كاذب ولا للمعين لعدم القرينة الصارفة الى العهد فرضا فكان لما يصدق عليه الجنس مطلقا فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد فهو معنى الحصر وهذا الدليل بعينه في قولنا زيد العالم والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم وايضا لو كان العالم زيد للحصر وزيد العالم ليس للحصر لكان التقديم مغيرا للمفهوم الكلي واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو اتحد مفهوم العالم فيه ما هو حاصل في كلا التركيبين بعد تقديم زيد على العالم الاتحاد يتحقق وكون ذات احدهما هي ذات الاخر للزم اما نفي الحصر ان افاد العموم او ثبوته بعد ان لم يفده وهو خلاف المفروض واما بطلان اللازم فظاهر لانه انما يعتبر بالتقديم والتاخير الهيئة التركيبية دون المفردات والجواب عنهما ان الوصف اذا وقع مسندا اليه قصد به الذات الموصوفة به واذا وقع مسندا قصد به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للذات فاتضح الاول واما الثاني فان اردت تغير المفهوم هو من المفرد معنا بطلانه وان عنيت غيره معنا الملازمة والثاني وهو القائل بالحصر قالوا لو لم يفد الحصر لادى الى الاخبار بالخاص عن العام وانه باطل اما الملازمة فلانه لا قرينة للعهد ولا للجنس لما صدق عليه العالم فلو فرض علم عمرو زيد وهو عمرو ومثله يصدق عليه العالم لان العالم اعم من زيد وعمرو وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان التالي فلان الخبر الثابت للعالم ثابت لجميع ما فيلزم ثبوت زيد لعمرو واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع بقائه على العموم فوجب جعله لما صدق عليه

بعد تخصيص

بعد تخصيصه بما يصلح علما لزيد من معين وما ذاك الا جعله للمعهود ذهني وهو شخص كامل او منتهى العلم فتصوره المخاطب وتوهمه وانت تعلم ذلك فتخبر عن ذلك الشخص المتصور المعلوم بانه زيد والجواب اولا ان ما ذكرتم صحيح ونحن نقول به لكن لا يثبت مطلوبكم بل ينافيه لانه لم يحصل حصر العالم في زيد بما قررتم بل كون زيد كاملا او منتهيا في العلم وان يكون حاصله ان اللام للمبالغة في علمه لا لحصر فيه وهو مناف لما ادعيتم وثانيا انه يلزم في زيد العالم مثل ذلك فقال يلزم الاخبار بالعالم من الخاص وتبين الكلام وانتفاء اللازم لما بينا هناك وما سوى هو الفرق بين الصورتين ما حمد وجهين الاول ان الاخبار بالاعم على الاخص جائز قطعا فلا يسع الدليل على بطلانه بخلاف العكس وهذا غلط لانه انما يمتنع الاخبار بالعام عن الخاص اذا كان العام نكرة تدل على كون الخاص شايعا فيه واما اذا كان معرفة فلا نا لا نتفق الانسان هو الحيوان بعين ما ذكرتم الثاني ان اللام في العالم اذا تاخر عن زيد كان المعلوم هو زيد بخلاف ما لم يتقدم ما يصلح ان يكون له فصدق انه للعهد وهو احدى مقدمات الدليل ولا يصدق ههنا وهذا ايضا غلط لان العالم ينبغي ان يكون وهو منقطع عن زيد مستقلا بافادة معناه الافرادي ليس كالموصول فانك اذا قلت زيد هو الذي علم كان الذي علم مستقلا عند افراده ولم يكن اشارة الى زيد وانما يتعلق به ويصير هو اياه بعد الاسناد الحاصل بالتركيب وكذا اللام التي هي بمعناه

قال النسخ الازالة نسخت الشمس الظل ومنه المناسخات فقيل مشترك وقيل للاول وقيل للثاني وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فيخرج المباح بحكم الاصل والرفع بالنوم والغفلة وبنحو صل الى اخر الشهر ونعني بالحكم ما يحصل على المكلف بعد ان لم يكن فان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن عند انتفائه قطعا فلا يرد الحكم القديم فلا يرتفع لانا لم نتعلقه والقطع بانه اذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه انتفى الوجوب وهو المعنى بالرفع

اقول لما كان يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع وهذا هو النسخ يشترك فيه الكتاب والسنة دون الاجماع لما سنبين انه لا ينسخ ولا ينسخ به والنسخ في اللغة يقال لمعنيين الازالة نسخت الشمس الظل ونسخت الريح اثار القدم اي ازالته وللنقل نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى اخر ونسخت النحل اي نقلتها من موضع الى

موضع ومنه المناسخات والمواريث لانتقال المال من وارث الى وارث والتناسخ
في الارواح لانه نقل من بدن الى بدن واختلف وحده فقيل هو حقيقة لهما فهو مشترك
بينهما وقيل للاول وهو الازالة حقيقة وللنقل مجاز باسم اللازم اذ في النقل ازالة عن
موضعه الاول وقيل للثاني وهو النقل حقيقة وللازالة مجاز باسم الملزوم ولا يتعلق
به غرض علمي واما في الاصطلاح فهو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فقوله رفع
الحكم الشرعي ليخرج رفعه بالموت والنوم والغفلة والجنون وقوله متاخر ليخرج نحو
صل عند كل زوال الى اخر الشهر وان كان يمكن ان يقال انه لم يرفع الحكم اذ لم يتم اول
الكلام لان الكلام بالتمام فكيف يرفع لكن التصريح في دفع التوهم مما يقصد في الحدود
وربما يقال عليه ان الحكم كلام الله وهو قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا
يتصور رفعه ولا تاخره عن غيره فاجاب عنه انه انما يريد بالحكم ما ثبت على المكلف
بعد ان لم يكن ثابتا فانا نقطع بان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن قبل العقل ثم يثبت
بعده وذلك ليس بقديم فيمتنع انتفاؤه وتاخره ثم انا نعلم قطعا انه اذا ثبت تحريم
شيء بعد وجوبه وجد انتفى الوجوب وهذا هو الذي نعنيه بالرفع ولا نتصور رفع
الحكم والرفع كذلك لكن امكان رفعه ضرورة باق لكن انا اخره قال الامام اللفظ الدال
على ظهور انتفاء المشروط شرط دوام الحكم الاول فيرد ان اللفظ دليل
النسخ فلا يطرد فان لفظ العدل نسخ حكم كذا ليس بنسخ فلا ينعكس لانه
قد يكون بفعله صلى الله عليه وآله ثم ما صدق اللفظ الدال على النسخ لا فرق
بين الشرط بانتفاء النسخ وانتفاء اسقاطه بحصوله وقال الغزالي الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا
مع تراخيه عنه واورد الثلاثة الاول وان قوله على وجه الى اخره
زيادة وقالت الفقهاء النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع
التاخر عن مورده واورد الثلاثة فانه فروا من الرفع لكون الحكم
قديما فالتعلق قديما فانتهاء امد الوجوب ينافي بقاءه وعليه
فهو معنى الرفع وان فروا لانه لا يرتفع تعلق مستقبل لزمهم منع
النسخ قبل الفعل كالمعتزلة وان كان لانه بيان امد التعلق المستقبل المظنون
استمراره فلا بد من زواله فالغزالي اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص
المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا فيرد ما على الغزالي والتنبيه
اقول هذه تعريفات للنسخ لم يرتضها وهي اربعة الاول قال الامام هو اللفظ
الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول ومعناه ان الحكم الاول كان دائما

في علم الله تعالى

في علم الله تعالى دوامه مشروطا بشرط دوام الحكم الاول ومعناه ان الحكم
لا يعلمه الا هو فاجل الله وأم ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم
ويبطل دوامه وما ذلك الا بتوقيفه تعالى اياه فاذا قال قولا دالا
عليه فذلك هو النسخ واعترض بوجوه منها انه فسر النسخ باللفظ وهو دليل
النسخ لا هو يقال نسخ الحكم بالاية والخبر ومنها انه ليس بمطرد لدخول
ما ليس بنسخ فيه ضرورة ومنها انه غير منعكس لخروج ما هو نسخ عنه
اذ قد يكون النسخ بفعله صلى الله عليه وآله وسلم ومنها انه تعريف
الشيء بنفسه لانه فسر شرط دوام الحكم بانتفاء النسخ فيكون انتفاء الشرط
انتفاء النسخ وهو حصول النسخ فيكون حاصل كلامه انه اللفظ
الدال على حصول النسخ وقد يجاب عنها بانه قد علم ان الحكم يدوم ما وجد
شرط دوامه وليس شرطه الا عدم قول الله تعالى الدال على انتفائه
فاطيعوا الله وهو ذلك القول وهو النسخ كما ان الحكم ليس الا نفس لا تفعل
فالنسخ ليس الا ذلك القول وقول العدل وفعل الرسول يدلان على ذلك
القول فهما دليل النسخ الدال بالذات والمراد انما هو الدال بالذات وما ذكرناه
ظاهر انه لا يتوقف معرفته على فهم النسخ وان كان في الخارج هو النسخ
ولكن لكل حد ومحدود يتحدان ذاتا ويتغايران مفهوما الثاني قال الغزالي
هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه
لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عليه واعترض عليه بالثلاثة الاول وهو ان اللفظ
دليل النسخ وقول العدل يدخل فيه ويخرج عنه فعل الرسول ويرد ههنا
سؤال يخصه وهو ان قوله على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه زيادة لا يحتاج
اليها اما لولاه لكان ثابتا فلان الرفع لا يكون الا لما كان كذلك واما مع تراخيه
فلانه لولاه لم يتقرر الحكم الاول وكان دفعا لا رفعا كالتخصيص وقد يجاب
عن الرابع بان قوله لولاه لكان ثابتا احتراز عن قول العدل لانه قد ارتفع
بقول الشارع رواه العدل ام لا ومع تراخيه عنه كقوله متاخرا احتراز عن
الغاية الثالث قال الفقهاء النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع تراخيه
عن مورده واعترض عليه بالثلاثة الموردة على الغزالي والامام
ما عرفت مع ان قول الراوي ليس بنص وقد يلتزم كون الفعل اذا افاد الحكم نصا
فيه فانه يوصف بما يوصف به الالفاظ من الظاهر والمجمل هذا ولا معنى للمراد
من الرفع الى الانتهاء لان ذلك يحتمل امورا ثلاثة اثنان فاسدان وواحد نزاع

لفظي احدها انهم فرد امن الرفع لكون الحكم فيتا و التعلق فد بينا ولا سعو رفع
شى منهما و هذا فاسد فان انهما امر الوجوب لا سمع برفع مع دوام الوجوب وعدم
دوامه هو رفعه فقد قالوا بالرفع معنى وانكروه لفظا فنافطوا بانهما العم فروا صدلان
التعلق بفعل مستقبل لا يكن رفعه قاجانح علم انه لم يكن متعلقا به و هذا ايضا فاسد
لانه يلزم منه القول بامتناع النسخ قبل الفعل لانه اذا صدق ان الناسخ ما الخطاب لم يتناوله
صدق في نحكم عكس النقيض ما يتناوله الخطاب لا نسخ و لا شك ان الخطاب في قوله صل
يوم الجمعة قد يتناول الفعل في الجمله فيجب ان لا يمكن نسخه كما ذهب اليه المعتزله و هو
خلاف مذهب الفقها ثانيهما انهم فروا لانهم يرون النسخ دليلا بيان امر التعلق بالمستقبل
المظنون استمراره قبل سماع الناسخ مع انه لم يكن مستمرا في نفس الامر و سماع الناسخ
دال على ذلك الظن و زال العكس المظنون و هذا صحيح لكنه ليس خلافا في المعنى لانه لا يستلزم انتفاء
زوال التعلق المظنون قطعا هو مرادنا بالرفع و مرادهم بالانتهاء فصار لفظيا الرابع
قالت المعتزله اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زايل على وجه لولاه لكان
ثابتا واعترض عليه بالاربعة التي وردت على العراقي تعينها والخامس نخصه و هو المقيد
بالمره نفعل و صورته ان نقول يجب عليك الحج في جميع السنين مرة واحدة و هو قبيح مرة
فان هذا اللفظ دال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زايل على وجه لولاه لكان ثابتا
و اعترض عليه بالاربعة التي وردت على العراقي تعينها والخامس نخصه و هو
المقيد بالمره نفعل و صورته ان نقول يجب عليك الحج في جميع السنين مرة واحدة
و هو قبيح مرة فان هذا اللفظ دال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم و هو
الحج زايل عنه على وجه لولاه لكان ثابتا لحكم عمومه الذي لم يتقيد بالمره
قال اجمع الاجماع على الجواز والوقوع وخالفت اليهود في الجواز وابو مسلم الاصفهاني
في الوقوع لنا القطع بالجواز وان اعتبرت المصالح فالقطع بان المصلحة قد تختلف
باختلاف الاوقات وفي التوراة انه امر ادم بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك
بالاتفاق واستدل بالجواز السبت ثم تحريمه وبجواز الختان ثم ايجابه يوم الولاده عندهم
وبجواز الجمع بين الاختين اقول اجمع اهل الشرايع على جواز النسخ ووقوعه وخالفت اليهود
غير العيسوية في جوازه فقالوا امتنع عقلا و ابو مسلم الاصفهاني في وقوعه فقال
انه وان جاز عقلا لكنه لم يقع لنا انا نقطع بجوازه عقلا و انه لو فرض وقوعه
لم يلزم منه محال لذاته سواء اعتبرت المصالح ام لا اما اذا لم تعتبر فظاهر
لان الله تعالى يفعل ما يشا واما اذا اعتبرت فلانا نقطع ان المصلحة تختلف باختلاف
الاوقات كشرب دوا في وقت دون وقت فلا يبعد ان تكون المصلحة في وقت تقتضي

شرع ذلك الحكم

شرع ذلك الحكم في وقت رفعه واما الوقوع فلانه جا في التوراة ان ادم عليه السلام
امر بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك باتفاق وهو النسخ وقد استدل عليه
بان السبت كان في شرع موسى مباحا ثم حرم وان الختان كان جايزا في شرع ابرهيم ثم اوجب
يوم الولادة عندهم وان الجمع بين الاختين كان جايزا ثم حرم عندهم وكل ذلك نسخ
والجواب منع كونه نسخا لانه رفع لامور كانت مباحة في الاصل ورفع مباح
الاصل ليس بنسخ كما علمت قال قالوا ان نسخت شريعة موسى بطل قول موسى التوراة
هذه شريعة موبدة قلنا مختلق قيل من ابن الراوندي والقطع انه لو كان
صحيحا لقضت العادة بقوله له صلى الله عليه وسلم قالوا ان نسخ لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة
له فهو البدا والا فعبث وتجب بعد اعتبار المصالح انها تختلف باختلاف الازمان
والاحوال كالمنفعة بشرب دوا في وقت وفي حال وضرره في اخرى فلم يتجدد ظهور
ما لم يكن قالوا ان كان مقيدا فليس بنسخ وان دل على التابيد لم يقبل للتناقض
بانه موبد ليس بموبد ولانه يؤدي الى تعذر الاخبار بالتابيد والى نفي الوثوق
بتابيد حكم ما والى جواز نسخ شريعتكم والجواب ان نفس الفعل الواجب بالنسبة
النسخ كما لو كان معينا مثل صم رمضان ثم نسخ قبله فهذا اجدر اخيرا وقوله
صم رمضان ابدا بالنص يوجب التحريم متعلق الى وجود ولا يلزم الاستمرار فلا
يناقض كالموت وانما يمتنع ان تخبر بان الوجوب باق ابدا ثم نسخ قالوا ان كان
اما قبل وجوده او بعده او معه وارتفاعه قبل وجوده او بعده باطل وعدمه
احدوا لا استحالة النفي والاثبات قلنا المراد ان التكليف الذي كان لولا الموت
لا ان الفعل يرتفع قالوا اما ان يكون الباري سبحانه علم استمراره الى وقت
وفت معين فليس بنسخ قلنا الى الوقت المعين الذي علم انه ينسخ
فيه وعليه يلزم ارتفاعه بالنسخ لا يمنع النسخ اقول هذه حجج مانعي النسخ
قالوا اولا لو نسخ شريعة موسى لبطل قول موسى هذه شريعة موبدة ما دامت
السموات والارض والتالي باطل لكونه متواترا فلا يمكن بطلانه متنا وقول
رسول الله فلا يمكن بطلانه معنى والجواب التزام بطلانه ومنع كونه
قول موسى وهو افترا هو مختلق قيل اختلقه ابن الراوندي والدليل
على انه مختلق انه لو كان صحيحا عندهم لقضت العادة بان يقولوه للنبي
ويحتجوا به عليه ولم يقع والا لاشتهر عادة قالوا ثانيا ان نسخ الله الحكم فاما
لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له قبل او لا وكلاهما باطل فالاول لانه هو البدا
وهو على الله محال والثاني لا يكون لحكمة فهو عبث وهو ايضا على الله محال

الجواب انا لا نعتبر المصلحة فان عنيتم بالعبث ما لا مصلحة فيه فهو ملتزم او غيره
فلا نلزم سلمناه لكن المصلحة تختلف باختلاف الاحوال والازمان كمنفعة شرب
الدواء في وقت او حالة ومضرته في حالة اخرى او وقت اخر فقد يتجدد مصلحة لم تكن
موجودة ولانه بتجدد ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة فلم يلزم البداء الحاصل ان عنيتم
بظهور المصلحة تجددها اخترنا الاثبات ولا بداء او تجدد العلم بها اخترنا النفي
ولا عبث قالوا ثانيا الحكم الاول اما مقيد بغاية او مؤبد وكيف كان لا نسخ اما
اذا كان مقيدا بغاية فلان الحكم بخلافه بعد تلك الغاية لا يكون نسخا كما يقول
صم الى العيد ثم يقول في العيد لا تصم اذ ليس برفع قطعا واما اذا كان مؤبدا فلانه
لا يقبل النسخ اما اولا فلانه تناقض اذ حاصله انه مؤبد ليس بمؤبد واما ثانيا
فلانه يؤدي الى تعذر الاخبار عن التأبيد بوجه من الوجوه اذ ما من عبارة
تذكر له الا وتقبل النسخ ونحن نعلم بالضرورة ان ذلك كسائر المعاني النفسية
يمكن التعبير عنه والاخبار به واما ثالثا فلانه يؤدي الى نفي الوثوق بتأبيد
حكم ما وقد ذكرتم احكاما مؤبدة كالصلوة والصوم واما رابعا فلانه
يؤدي الى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به الجواب ان التأبيد يمكن
ان يجعل قيدا في الفعل المتعلق للوجوب وان يجعل قيدا في الفعل المتعلق
للوجوب وان يجعل قيدا في الوجوب نفسه والممتنع جعله قيدا في الفعل
نفسه اي الفعل ابدا واجب في الجملة وحينئذ فلا نسلم انه لا يقبل النسخ وذلك
كما لو كان الوقت معينا بان يقول صم رمضان هذه السنة ثم ينسخ قبله فيكون
رمضان ظرفا للصوم والوجوب ثابت قبله ويرتفع فلا يوجد فيه واذا
جاز ذلك مع التنصيص بالوقت فمع قيد التأبيد وانه ظاهر
في تناوله ويحتمل الاستثناء له احرى وتحقيقه ان قوله صم رمضان [illegible]
ابدا يدل على ان كل صوم شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة
غير مقيد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب ومعناه عدم
استمراره مناقضا له وذلك كما نقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات
داخل في هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا
لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات تناوله الخطاب نعم الممتنع
ان يجعل التأبيد قيدا للوجوب بان يخبر ان الوجوب ثابت ابدا ثم ينسخ حتى
يأتي زمان لا وجوب فيه وما ذكرتم من الوجوه انما يبطل هذا القسم ومثله
غير واقع ولا النزاع واقع فيه والتحقيق ان زمان الواجب غير زمان

الوجوب

الوجوب ص ابدا
فقد يتقيد الاول بالاخير دون الثاني قالوا رابعا الوجوب لو جاز النسخ فهو ارتفاع
الحكم فاما قبل وجوده او بعده او معه والكل باطل اما قبل الوجود فلانه
اذا لم يوجد فكيف يرتفع والعدم الاصلي لا يكون ارتفاعا واما بعده فلانه
اذا وجد امتنع ان يرتفع لان ما صار موجودا لا يصير معدوما وما هو بعينه
يستحيل ان لا يوجد مثله ثابتا واما ان يرتفع هو بعينه فمحال واما مع
وجوده فلتنازع ذلك مع امر زائد وهو انه لو ارتفع حال الوجود لزم
اجتماع النفي والاثبات فيوجد حين لا يوجد وانه مستحيل الجواب ان هذا
يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو غير محل النزاع بل المراد ان التكليف الذي
كان متعلقا به قد زال وهذا كما يزول بالموت لانا نعلم بالضرورة
انه بعد الموت لم يبق مكلفا وهو معنى الارتفاع في النسخ لا ان الفعل
يرتفع قالوا خامسا اما ان يكون الباري عالما باستمراره ابدا او الى غاية
التعبد به فلا نسخ اما اذا علم استمراره ابدا فظاهر والا لزم الجهل
واما اذا لم يعلم استمراره ابدا فلا يعلمه ابدا الى وقت معين فيكون
الحكم في علمه موقتا وذلك الوقت غير ثابت فيما بعده فالقول الذي
سعيه فيه لا يمكن ان يرفع الحكم ثابت فلا يكون نسخا الجواب نختار انه يعلمه
الى وقت معين وهو الوقت الذي يعلم انه ينسخه فيه وعلمه
بارتفاعه بنسخه اياه لا يمنع النسخ بل يلزم منه وجود النسخ فكيف ينافيه
قال وعلى الاصفهاني الاجماع على ان شريعتنا ناسخة لما خالفها ونسخ وجوب
والوصية للاقربين بالوارث وذلك كثير اقول ما ذكرناه كله مع اليهود وقلنا على
الاصفهاني دليل على الوقوع ان الامة اجمعت ان شريعتنا ناسخة لما خالفها
من الاحكام ثم يتوقف صحة شريعتنا ان توقفت على النسخ وقد ثبت
بالبرهان فقد صح اثبات النسخ والاجماع اثبات النسخ بالادلة السمعية
لان كل ما يتوقف عليه السمع لا يجوز اثباته به والاجماع منها وايضا
ان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا اجماعا ونسخ بالتوجه الى القبلة
وايضا كانت للوالدين والاقربين واجبة وقد نسخت باية المواريث
وايضا ثبات الواحد للعشرة كان واجبا ونسخ بثبات الواحد للاثنين
وذلك كثير لا يحصى فمن اراده فعليه بالكتب المصنفة فيه قال مسئلة
المختار جواز النسخ قبل وقت الفعل مثل حجوا هذه السنة ثم يقول قبله لا تحجوا ومنع
المعتزلة والصيرفي لنا ان التكليف قبل وقت الفعل موجب [illegible] جواز رفعه [illegible]
وايضا فالنسخ كذلك لان الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع نسخه وقد [illegible]

للعباس وهذا القسم شنيع لما مر من قوله افعل ما تؤمر واقدامه على الذبح والترويع المحرم لولا
الامر كيف وقد دل على خلافه قوله ان هذا لهو البلاء المبين وقوله وفديناه بذبح عظيم ولولا
الامر لما كان الحرص بلا صنعا ولما احتاج الى الفداء وعلى اصلهم هو نوع ربط لا مهم
والجهل لما ظهر انه امر وليس بامر وذلك غير جائز وقيل منها احد بالاسلام انه
انه لم يذبح بل روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع ومنهم من قال
صفيحة او حبل نحاس بين الودجين هذا لا يسمع اما اولا فلانه خلاف العادة والظاهر
ولم ينقل نقلا معتبرا واما ثانيا فلانه لو ذبح لما احتيج الى الفداء او لو منع الذبح
بالصفيحة مع الامر لكان تكليفا بالمحال وهم لا يجوزونه ثم قد نهي عنه والا لاثم
بتركه فيكون نسخا قبل التمكن قالوا لو كان الفعل واجبا في الوقت الذي عدم
الوجوب فيه لكان مامورا في ذلك الوقت غير مامور به فيه ويلزم اجتماع النفي
والاثبات على محل واحد وانه محال وان لم يكن واجبا في ذلك الوقت فلا يكون
نفي الوجوب فيه نسخا الجواب انا نختار انه ليس مامورا به في ذلك الوقت في لكن
فلا نسخ قلنا ممنوع فانه مامور به قبل ذلك الوقت ثم ورد تجويز تركه في وقت آخر
متعلقا بالفعل في الوقت الذي كان الوجوب متعلقا به كما لو مات قبل الوقت ثم
فانقطع عنه التكليف بالموت والتكليف وعدمه قبل الوقت في زمانين فلا تناقض
الآن متعلقهما هو الفعل في وقت واحد وذلك جائز وانه محل النزاع قال مسئلة
الجمهور جواز نسخ مثل صوموا ابدا بخلاف الصوم واجب مستمر ابدا
لنا لا يبرأ على صم غدا ثم نسخ قبله قالوا متناقض قلنا لا تنافي كما ثم
غدا وانقطاع التكليف قبله كالموت اقول الحكم المقيد بالتابيد ان كان التابيد
قيدا في الفعل مثل ان تقول صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه وان كان التابيد
قيدا في الوجوب وبيانا لمدة بقاء الوجوب واستمراره فان كان نصا مثل ان تقول الصوم
واجب مستمر ابدا لم يقبل خلافه والا قبل وحمل ذلك على مجازه لنا ان ذلك لا يزيد
في دلالته على جريان الزمان على دلالة قوله صم غدا على صوم غد وقد قبل منا
انه لذلك قابل للنسخ واذا جاز ذلك مع قوة الخصوصية فيما يتناوله فهنا مع
ظهوره واحتماله ان لا يتناول اولى بالجواز قالوا التابيد معناه دائم فالنسخ
ينافي الدوام ويقطعه فكان متناقضا فلم يجز على ذلك الجواب لا نسلم التناقض
لا تنافيه ليس الا ان صوم كل زمان وان لا يوجد الوجوب في ذلك الزمان
كما صم غدا قبله وذلك كما يتعلق التكليف بالصوم في غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد
وعد تكليف قال مسئلة الجمهور جواز النسخ من غير بدل لنا ان مصلحة التكليف

بان ابراهيم امر بالذبح بدليل افعل ما تؤمر وبالاقدام وبترويع الولد ونسخ
قبل التمكن واعترض بجواز ان يكون موسعا واجيب بانه ولذلك لا يمنع رفع
تعلق الوجوب بالمستقبل لان الامر باق عليه وهو المانع عندهم وبانه
لو كان موسعا لقضت العادة بتاخيره رجاء نسخه او موته لعظمه واما
دفعهم بانه لم يؤمر وانما توهم او امر بمقدمات الذبح فليس بشيء او ذبح
وكان يلتحم عقيبه او جعل صفيحة نحاس او حبل فلا نسخ
ويكون نسخا قبل التمكن قالوا ان كان مامورا به ذلك الوقت
توارد النفي والاثبات وان لم يكن فلا نسخ واجيب بانه لم يكن قبله
وانقطع عنه كالموت اقول هذه مسئلة النسخ قبل الفعل وصورتها
ان نقول للحج اهذه السنة ثم يقول قبل حج يوم عرفة لا تحجوا وقد اختلف في جوازه
فالمعتاد الجواز ومنعه المعتزلة والصيرفي لنا انه ثبت بالدليل فيما تقدم
بان التكليف ثابت قبل وقت الفعل فوجب جواز رفعه بالنسخ كما يرفع بالموت
لانهما سواء وقد يجاب عنه بان التكليف مقيد بعدم الموت عقلا فلا
رفع ولنا ايضا ان كل نسخ قبل وقت الفعل فقد اعتبروه ثم ثبوت النسخ
فيلزم تجويزه قبل الفعل بيانه ان التكليف بالفعل بعد وقته محال لانه
ان فعل اطاع وان تركه عصى فلا نسخ ولكن لكن في وقت فعله لانه فعل
واطاع به فلا يمكن اخراجه عن كونه طاعة بعد تحققها وقد يقال الكلام
فيما اذا لم يفعل شيئا من الافراد التي يتناولها التكليف وليس كل نسخ
كذلك فلا يحصل الالزام واستدل بقصة ابراهيم وهو انه امر بذبح
ولده ونسخ عنه قبل التمكن من الفعل اما اولا فلانه قيل له افعل ما تؤمر
ولانه اقدم على الذبح وترويع الولد ولو لم يكن مامورا به لكان ممنوعا شرعا
وعادة واما الثاني فلانه لو لم يفعل فلو كان مع حصول الوقت لكان عاصيا
فبقي ان يكون الوقت موسعا فحصل التمكن ولا يعصي بالتاخير ثم نسخ
الجواب اما اولا فلانه لو كان الوجوب متعلقا بالمستقبل لان الامر باق
عليه قطعا فاذا نسخ عنه فقد نسخ تعلق الوجوب بالمستقبل وهو المانع عندهم
من النسخ فقد جاز ما قالوا انه ممتنع وهو المطلوب واما ثانيا فلانه لو كان
موسعا لاخر الفعل ولم يقدم على الذبح وترويع الولد عادة اما رجاء ان ينسخ
او رجاء ان يموت فيسقط عنه لعظم الامر ومثله مما يؤخر عادة ودفعه
بعد توجيه اخر منها انه لم يؤمر بشيء والمنام هو ذلك توهما بانه الرؤيا
ولم يسلم فلم يؤمر بالذبح وانما امر بمقدماته من اخراجه وتحديد المدية وتله

فلا يكون نسخا لذلك وايضا فانه قد وقع نسخ وجوب الامساك بعد الفطر
وتحريم ادخار لحوم الاضاحي قالوا نأت بخير منها او مثلها واجيب بأن
الخلاف في الحكم لا في اللفظ سلمنا لكن خصص سلمنا ويكون نسخه بغير
بدل خيرا لمصلحة علمت ولو سلم انه لم يقع فمن اين لم يجز
اقول قد اختلف في جواز نسخ التكليف من غير تكليف اخر يكون بدلا عنه فجوزه
الجمهور ومنعه قوم لنا انا ان لم نقل برعاية المصالح فلا اشكال وان قلنا بها فلا استحالة
عقلا بان تكون المصلحة في النسخ عنه بلا بدل وقلنا ايضا انه لو لم يجز لما وقع وقد وقع
منه قوله تعالى فقدموا بين يدي نجواكم صدقة اوجب الصدقة قبل مناجاة
الرسول عليه الصلاة والسلام ثم نسخ بلا بدل ومنه ان الامساك بعد الفطر
عن المباشرة كان واجبا ثم نسخ بلا بدل ومنه انه نهى عن ادخار لحوم الاضاحي ثم
نسخ مبيحا له بلا بدل قالوا قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها
ولا يتصور كونه خيرا او مثلا الا في بدل الجواب ان المراد نأت بلفظ خير منها ام
لا بحكم خير من حكمها لتبين الخلاف في اللفظ انما الخلاف في الحكم ولا دلالة عليه
في الآية سلمنا ان المراد نأت بحكم خير منها لكنه عام فيقبل التخصيص فلعله خص
الى بدل سلمناه ولا يلزم البدل اذا نسخه من غير بدل وهو حكم فلعله خير للمصلحة
نعلمها انتهى ولا نعلمها نحن سلمناه لكن هذا دال على عدم الوقوع لا عدم الجواز والنزاع
في الجواز قال مسئلة الجمهور على جواز النسخ بالاثقل لنا ما تقدم وبانه نسخ التخيير
في الصوم والفدية وصوم عاشوراء برمضان والحبس في البيوت بالحد قالوا
ابعد في المصلحة قلنا يلزم مثله في ابتداء التكليف وايضا فقد يكون على
الاصلح في الاثقل كما يسقمهم بعد الصحة ويضعفهم بعد القوة قالوا
يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا ان
سلم فسياقها للمآل في تخفيف الحساب وتكثير الثواب او سمته التسمية عموم م
بعاقبته مثل لدوا للموت وابنوا للخراب وان سلم فمخصوص بما ذكرناه
كما خصت ثقال التكاليف والابتلاء باتفاق قالوا نأت بخير منها او مثلها والاشق ليس
بخير للمكلف واجيب بانه خير باعتبار الثواب اقول يجوز نسخ التكليف بتكليف اخف او مساو
اتفاقا وهل يجوز بتكليف اثقل منه الجمهور على جوازه ومنعه قوم لنا ما تقدم
من انه ان لم نعتبر المصلحة فواضح وان اعتبرت فلعل المصلحة في الاثقل وايضا لو
لم يجز لم يقع وقد وقع منه التخيير بين الصوم والفدية كان هو الواجب اولا ثم نسخ
بتعيين الصوم ولا شك ان الزام احد الامرين بعينه اشق من التخيير بينهما

ومنه ان صوم عاشوراء كان هو الواجب فنسخ برمضان وصوم شهر اشق من
صوم عشرة ايام ومنه ان الحبس في البيوت كان هو الواجب على الزاني فنسخ بالجلد
والرجم وانه اثقل قالوا اولا نقله الى الاشق الاثقل ابعد من المصلحة فلا يجوز
الجواب النقض بانه يلزم مثله في اصل التكليف فانه نقل من البراءة الاصلية الى ما هو
اثقل فيمتنع ان لا يجوز وانه جائز اتفاقا وثانيا لا نسلم انه ابعد من المصلحة فربما
علم الله تعالى ان المصلحة في الاثقل بعد الاخف اكثر كما نعلم من الصحة الى
السقم ومن القوة الى الضعف ومن الشباب الى الهرم هذا بعد تسليم رعاية
المصلحة والتفاصيل عنه والمالم نعرض له لانه قد علم قالوا ثانيا قال الله تعالى
يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنقل الى الاثقل
بخلاف ذلك فلا يريده الجواب اولا انا لا نسلم عموم التخفيف واليسر والعسر
في الآيتين بل هو مطلق ولو سلم فسياقها يدل على ارادة ذلك في المآل والتخفيف
هو تخفيف الحساب واليسر هو تكثير الثواب ولو سلم فهو مجاز من باب تسمية
الشيء باسم ما يؤول اليه مثل لدوا للموت وابنوا للخراب فان التكليف سمي تخفيفا
وتيسيرا باعتبار ان عاقبته تخفيف الحساب وتكثير الثواب ولو سلم انه للمعنى الحقيقي
لا للمآل وانه ليس لمجاز باعتبار المآل فهو مخصوص بما ذكرنا من النسخ بالاثقل كما هو
مخصوص بوجوه انواع التكاليف الثقيلة وانواع الابتلاء في الابدان والاموال مما
هو واقع باتفاق ولا يعد ولا يحصى قالوا ثالثا قال تعالى ما ننسخ من آية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها فيجب الاخف لانه الخير والمساوي لانه المثل
والاشق ليس بخير ولا مثل الجواب انه خير باعتبار الثواب او لعل الثواب فيه
اكثر قال تعالى لا يصيبهم ظمأ الآية وقال عليه الصلاة والسلام اجرك على
قدر نصبك وكما يقول الطبيب للمريض الجوع خير لك قال مسئلة الجمهور
على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما معا وخالف بعض المعتزلة
لنا القطع بالجواز وايضا الوقوع عن عمر كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما البتة وفي نسخ الاعتداد بالحول وعن عائشة كان فيما انزل عشر
رضعات محرمات وقالت ايضا يجوز مس المحدث للمنسوخ لفظه قالوا
التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فلا ينفك
واجيب بمنع العالمية والمفهوم ولو سلم فالتلاوة امارة الحكم ابتداء
لا دواما فاذا نسخ لم ينتف المدلول وكذلك العكس قالوا بقاء التلاوة مع
رفع الحكم يوقع في الجهل وتزول فائدة القرآن قلنا مبني على التحسين

فلو سلم فلا جهل مع الدليل لان المجتهد يعلم والمقلد يرجع اليه
وعايدته كونه معجزا او قرانا يتلى

اقول النسخ اما للتلاوة فقط او للحكم فقط او لهما معا فالتلاوة جايز خلافا
لبعض المعتزلة لنا انا نقطع بالجواز فان جواز تلاوة الا بحكم من احكامها وما
يترتب عليه من الاحكام حكم اخر ولا تلازم بينهما واذا ثبت ذلك فيجوز نسخها ونسخ
احدهما كسائر الاحكام المتباينة ولنا ايضا الوقوع وانه دليل الجواز اما التلاوة
فقط فلما روى عمر انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا
من الله وحكمه ثابت وان خصص بالاحصان واما الحكم فكنسخ الاعتداد بالحول
واللفظ مقرر واما مجموعهما فما روت عايشة انه كان فيما انزل عشر رضعات
محرمات وقد نسخ تلاوته وحكمه وهل يجوز في المنسوخ ان يمسه المحدث او يتلوه
الجنب فيه تردد والاشبه جوازه فيما نسخ تلاوته وان اقر حكمه لانه ليس بقران
اجماعا ولا يجوز فيما اقر تلاوته ونسخ حكمه لانه قران اجماعا قالوا او لا التلاوة مع
حكمها في دلالتها عليه كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فكما لا ينفك العلم
والعالمية ولا المنطوق ومفهومه كذلك لا ينفك التلاوة والحكم والجواب منع ثبوت
العالمية فانه فرع ثبوت الاحوال وانه عندنا باطل فليست العالمية امرا وراء
قيام العلم بالذات لازما له وكذلك منع المفهوم فانه غير لازم وهو لتسامحهم بقول
به وان سلمناه فلا يلزم من نسخ احدهما دون الاخر الا تمكن لان التلاوة دوام
امارة الحكم ابتداء لا دواما والماس نفوت التلاوة على نفي الحكم ولا يدل
دوامها على دوامه ولهذا فان الحكم ثبت مرة واحدة والتلاوة تكرر
ابدا واذا كان كذلك فاذا نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وهو غير الدليل
واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ للمدلول وهو غير المدلول فلا يلزم الانفكاك
الدليل والمدلول بخلاف العالمية والمنطوق مع المفهوم ان ثبتت التلازم بهما ابدا
وثانيا قالوا اذا بقاء التلاوة دون الحكم يوهم بقاء الحكم وانه ايقاع في الجهل
وهو قبيح فلا يقع من الله وايضا فيزول فايدة القران اذ اللفظ دون الحكم
عبث فيعرف النسخ الحكم مع بقاء التلاوة لا يجوز لانحصار فايدة اللفظ في افادة
مدلوله فاذا لم يقصد به ذلك فقد بطلت فايدته والكلام الذي لا فايدة فيه يجب
ان ينزه عنه القران والجواب هذا مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وقد
ابطلناهما ولو سلم فمع ذلك انه ايقاع في الجهل غير مسلم وانما يكون كذلك لو لم
ينصب عليه دليل واما اذا نصب فلا اذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع

اليه فينتفي الجهل قوله ثم ولو قيل فايدة القران قلنا لا نسلم انما يلزم لو انحصرت فايدته
فيما ذكرتم وهو ممنوع لجواز ان تكون فايدته كونه معجزا لفصاحة لفظه او قرانا يتلى
للثواب قال مسئلة المختار جواز نسخ التكليف بالاخبار بنقيضه خلافا
للمعتزلة لا ما نسخ مدلول خبره بتغير فباطل والتغير كايمان زيد وكفره منه خلافا
لبعض المعتزلة لنا لو استطعتم ثم قال انتم مامورون بصوم كذا ثم نسخ يرفع اقول الكلام في نسخ
الخبر وله صورتان احدهما نسخ ايقاع الخبر بان يكلف الشارع احدا بان يخبر بشيء
من عقلي او عادي او شرعي كوجود الباري واحراق النار وايمان زيد ثم نسخه
فهذا جائز باتفاق وهل يجوز نسخه بنقيضه اي بان يكلف الاخبار بنقيضه المختار
المختار جوازه خلافا للمعتزلة وهو مبناه على اصلهم وحكم العقل لان احدهما
كذب فالتكليف به قبيح وقد علمت فساده ثانيهما نسخ مدلول الخبر فان
كان مدلوله مما لا يتغير كوجود الصانع وحدوث العالم فلا يجوز اتفاقا وان كان
مدلول خبر يتغير كايمان زيد وكفره فقد اختلف فيه والمختار انه كالذي لا يتغير
مدلوله فلا يجوز وعليه الشافعي رحمه الله وابو هاشم خلافا لبعض المعتزلة
فان منهم من اجازه في المتعلق بالمستقبل دون الماضي ثم استدل عليه بانه
اذا قال بعض انتم مامورون بصوم رمضان ثم قال لا تصوموا رمضان جاز اتفاقا
وهذا يبين الخلاف بيننا وبينهم لانه نسخ لوجوب صوم رمضان فليس بخبر
بل هو امر اخبر عنه واما مدلول الخبر وهو وقوع الامر فلم ينسخ وعلم انا لا نفهم
على انه يجوز ان يقول اما انا فافعل كذا ابدا ثم يقول اردت عشرين سنة لكنه تخصيص
تخصيص لا نسخ واذا لا خلاف حقيقة فلا معنى للحجاج قال مسئلة يجوز نسخ القران بالقران
كالعدتين والمتواتر بالمتواتر والاحاد بالاحاد والاحاد بالمتواتر واما نسخ المتواتر
بالاحاد فنفاه الاكثرون بخلاف تخصيص العام كما تقدم لنا قاطعة فلا يقابله
المظنون قالوا وقع فان اهل قبا سمعوا مناديه صلى الله عليه وسلم ان القبلة قد حولت فاستداروا ولم ينكر عليهم اجيب علموا بالقراين
لما ذكرناه قالوا كان يرسل الاحاد بتبليغ الاحكام مبتداة وناسخة
واجيب الان يكون مما ذكرناه فصح بالقراين لما ذكرناه قالوا هل لا اجد فيما اوحي
متمسك عن اكل كل ذي ناب من السباع فالخبر احد ثم اجيب انما
نفيه واما بان المعنى لا اجد الان وتحريم حال الاصل
ليس بنسخ اقول القايلون بالنسخ اتفقوا على جواز نسخ القران بالقران كالعدتين
وهو الاعتداد بالحول وباربعة اشهر وعشرا وكذلك نسخ الخبر المتواتر بالخبر المتواتر

في الآحاد بالآحاد وذلك كما نهى عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي
ثم قال كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي ألا فادخروها ولكن لا نسخ الآحاد بالمتواتر
بل هو أجدر وإما الخلاف في نسخ المتواتر بالآحاد وقد نفاه الأكثرون وجوزه
الأقلون وذلك بخلاف تخصيص المتواتر بالآحاد فإنه جوزه الأكثرون ونفاه
الأقلون وفرقوا بينهما بأن التخصيص بيان وجمع للدليل والنسخ إبطال ورفع فلا
يرد علينا أن النسخ تخصيص وقد جاز التخصيص فليجز النسخ وأنه أقوى شبهة الخصم
لنا أن المتواتر قاطع والآحاد مظنون والقاطع لا يعارضه المظنون قالوا أولاً
لا نسخ المتواتر بالآحاد قد وقع وهو أن التوجه إلى بيت المقدس كان متواترا
ونسخ بالآحاد وهو أن أهل قبا سمعوا مناديا به صلى الله عليه وآله وسلم
ألا إن القبلة قد حولت فاستداروا ولم ينكر عليهم الرسول الجواب
إنكم قد علمتم أن خبر الواحد قد يفيد القطع بانضمام القرائن إليه وهذا من ذلك
القبيل لأن نداء منادي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بحضرته على رؤوس
الأشهاد وفي مثل هذه العظيمة قرينة صادقة عادة في تحقق المصير إليه لما ذكرنا
من امتناع ترك القاطع بالمظنون قالوا ثانيا يقطع بتتبع الآثار أن الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم كان يبعث الآحاد لتبليغ الأحكام مطلقا مبتدأة
كانت أو ناسخة لا يفرق بينهما والمبعوث إليهم متعبدون بتلك الأحكام وربما
كان في الأحكام ناسخ ومتواتر لأنهم لم ينقلوا الفرق وهو دليل جواز نسخ المتواتر
بالآحاد الجواب هذا مسلم في الأخبار لما ذكرناه أن يكون المنسوخ من المتواتر وإن سلم
فلحصول العلم بتلك الآحاد بقرينة الحال لما ذكرنا من عدم مقابلة المظنون بالقاطع
قالوا ثالثا قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة
أو دما مسفوحا أو لحم خنزير نسخ بما روي أنه صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن أكل
كل ذي ناب من السباع وهو خبر آحاد فإذا جاز نسخ القرآن به فالخبر أجدر الجواب
إنا نمنع ثبوت حكم الخبر فإنه مختلف فيه والمصنف مالكي لا يقول به وأما بأن
المعنى لا أجد الآن والتحريم في المستقبل لا ينافيه حتى يلزم نسخه غايته أن عدم
ثبت بالآية ودفع بالخبر لكن عدم التحريم معناه نفي الإباحة الأصلية والخبر قد حرم
حلال الأصل لم يرفع حكما شرعيا فليس نسخا اتفاقا قال ويتعين الناسخ بعلم
تأخره أو بقوله صلى الله عليه وسلم هذا ناسخ أو ما في معناه كنت نهيتكم أو بالإجماع
ولا يثبت بقول الصحابي إذ قد يكون عن اجتهاد وفي بعض أخبار المتواتر
نظر ولا يثبت بقبليته في المصحف ولا بحداثة الصحابي ولا بتأخر إسلامه

ولا لو فقد الأصل فإذا لم يعلم ذلك فالوجه الوقف
لا التخيير ــــــــــــــــ أقول يتعين الناسخ ويعرف من
المنسوخ وما ليس بناسخ ولا منسوخ بطرق صحيحة وطرق فاسدة القسم الأول الطرق
الصحيحة منها أن يعلم تأخره بضبط التاريخ مثل أن يعلم أن هذه نزلت في غزوة
كذا أو تلك في غزوة كذا أو هذه في خامسة الهجرة وتلك في سادستها ومنها أن
يقول عليه الصلاة والسلام هذا ناسخ وهذا منسوخ أما صريحا وأما بأن يذكر
ما هو في معناه نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها كنت نهيتكم عن ادخار
لحوم الأضاحي ألا فادخروها وأمثالها ومنها الإجماع على أنه ناسخ القسم
الثاني الطرق الفاسدة فمنها قول الصحابي هذا ناسخ فإن تعيينه قد يكون عن
اجتهاد ولا يجب اتباع المجتهد له فيه نعم إذا تعارض متواتران فعين أحدهما
فقال هذا ناسخ لذلك هل يسمع فيه نظر من حيث إنه نسخ للمتواتر بالآحاد أو بالمتواتر
والآحاد دليل كونه ناسخا وما لا يقبل ابتداء قد يقبل إذا كان المآل إليه كما يقبل
الشاهدان في الإحصان وإن ترتب عليه الرجم دون الرجم وشهادة القابلة في
الولادة فإن ترتب عليه النسب دون النسب بالتجويز العقلي ولا دليل على أحد الطرفين
فيتوقف ومنها قبليته في المصحف فيثبت بعديته في النزول والمأمور به إلا أنهم
لم يرتبوا ترتيب النزول ومنها أحدثية الصحابي لأنه متأخر الصحبة قد يكون على
تأخر ما نقله لأن منقول متأخر الصحبة قد يكون متقدما وبالعكس اللهم إلا أن ينقطع
صحبة الأول قبل صحبة الثاني فيرجع إلى ما علم تقدم تاريخه ومنها تأخر إسلامه وهو
كما قبله ومنها موافقته لحكم البراءة الأصلية فيدل على تأخره من حيث أنه لو تقدم
لم يفد إلا ما كان معلوما عن الغاية [illegible] وإذا تأخر أفاد الآخر رفع حكم الأصل
وهو رفع حكم الأول ولما عرفت طرق التعيين فإذا لم يعلم الناسخ معينا بطريقه
وجب التوقف حتى يظهر دليل لا التخيير فيهما لأن مرجعه رفع حكمهما
مع العلم بأن أحدهما حق وأنه لا يجوز قال مسألة الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن
وللشافعي قولان لنا لو امتنع لكان لغيره والأصل عدمه والتوجه إلى بيت المقدس
بالسنة ونسخ بالقرآن والمباشرة بالليل كذلك وصوم عاشوراء واجب بجواز
نسخه بالسنة ووافق القرآن [illegible] وأجيب بأن ذلك [illegible] ناسخ
أيضا فلو التبس الناسخ والنسخ رفعه لأنه [illegible] فلعل المعنى [illegible]
فالنسخ [illegible] قالوا منفر قلنا إذا علم أنه مبلغ فلا نفرة
أقول قد اختلف في جواز نسخ السنة بالقرآن والجمهور على جوازه ومنعه قوم وللشافعي
قولان فيه لنا أنه لو امتنع لامتنع لغيره والأصل عدمه أما الملازمة فلأنه لو [illegible]

الى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال و اما انتفا اللازم فلان الاصل عدم غيره و لنا انه الوقوع منه ان التوجه الى بيت المقدس ثبت بالسنة فانه ليس في القران ما يدل عليه ثم نسخ بالقران و هو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام و منه حرمة المباشرة بالليل ثبتت بالسنة لما ذكرنا ثم نسخت بالقران و هو قوله تعالى فالان باشروهن الاية و منه صوم عاشورا ثبت بالسنة لما ذكرنا و نسخ بالقران و هو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه و اعترض عليه بانا لا نسلم ان النسخ فيما ذكرتم من الصور بالقران لجواز ان يثبت بالسنة و يوافقها القران فان الحكم الموافق لنص لا يجب ان يكون منه الجواب ان ذلك لو صح لم يتعين ناسخ ابدا النطرق مثل ذلك الاحتمال اليه و انه خلاف الاجماع و لا يخفى ان ذلك غير لازم مما علم بطرقه السابقة و قد يقال ربما ثبت ما نسخ من الكتاب بدونه قالوا اولا قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم دل على ان الرسول مبين للاحكام و هو الغرض من بعثته فلو نسخ ما جاء به لكان رافعا لا مبينا لان نسخ الحكم رفع له و رفع الشي لا يكون بيانا له الجواب ان المعنى بالبيان في الاية تبليغ الاحكام لانه اظهار و لو سلم فالنسخ ايضا بيان لانه بيان امد الحكم و لو سلم فكونه مبينا لا ينفي كونه ناسخا لانه قد يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها و لا تنافي بينهما قالوا ثانيا ذلك يوجب تنفير الناس عنه قلنا اذا علم انه عليه السلام مبلغ لا غير لا يلزم التنفير قال مسئلة الجمهور على جواز نسخ القران بالخبر المتواتر و منعه الشافعي لنا ما تقدم و استدل بان لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين و الاقربين و الرجم للمحصن نسخ الجلد و اجيب بانه يلزم نسخ المعلوم بالمظنون و هو خلاف الفرض قالوا نات بخير منها او مثلها و السنة ليست كذلك و لانه قال نات و الضمير لله و اجيب بان المراد الحكم لان القران لا تفاضل فيه فيكون اصلح للمكلف او مساويا و صح نات لان الجميع من عنده قالوا قل ما يكون لي ان ابدله ظاهر في الوحي و لو سلم فالسنة بالوحي

اقول هذا عكس ما تقدم و هو نسخ القران بالخبر المتواتر و قد اختلف في جوازه فالجمهور على جوازه و منعه الشافعي رضي الله عنه لنا ما تقدم من انه لو امتنع لامتنع لغيره و الاصل عدمه و استدل بانه وقع فان قوله عليه السلام لا وصية للوارث نسخ الوصية للوالدين و الاقربين الثابتة بالقران و ايضا رجم المحصن ثبت بفعله و هو قد نسخ الجلد في حقه و هو ثابت بالقران الجواب انه غير صحيح و الا لزم نسخ المعلوم بالمظنون لان الخبرين المذكورين من قبيل

الاحاد و انه خلاف المفروض و هو نسخ القران بالمتواتر بل من جملة المسعود التي لا تجوز بالاتفاق قالوا اولا قال تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها الاية و هو يدل على عدم جواز نسخه بالسنة من وجهين احدهما ان ما ينسخ به القران يجب ان يكون خيرا او مثلا و السنة ليست كذلك ثانيهما انه قال نات و الضمير له فيجب ان لا ينسخ الا ما اتى به و ما هو الا القران الجواب في كل دلت الاية ان ما نسخ به القران خير منه او مثله قلنا لا نسلم بل دل على ان الحكم الناسخ خير للمكلف من المنسوخ لان القران لا تفاضل فيه فيكون بعضه خيرا من بعض ثم ما يثبت من الحكم بالسنة قد يكون اصلح بالنسبة الى المكلف او مساويا لما ثبت بالقران قالوا و قال نات و الضمير لله قلنا نسلم ذلك و ان كان النسخ بالسنة لان القران و السنة جميعا من عنده قال و ما ينطق عن الهوى قالوا ثانيا قال ما يكون لي ان ابدله الاية نفى جواز التبديل عنه و النسخ تبديل فينبغي جوازه منه و هو المطلوب الجواب انه ظاهر في الوحي و عدم تبديل لفظه بان يضع ما لم يتنزل مكان ما انزل فلا يدل على منع تبديل الحكم و لو سلم فقد سبق ان السنة بالوحي فلا يكون قد بدله من تلقا نفسه بل هو الله المبدل قال مسئلة الجمهور ان الاجماع لا ينسخ لنا لو نسخ لنسخ بنص قاطع او باجماع قاطع كان الاول خطا و هو باطل و لو نسخ بغيرهما فاولى لتقديم القاطع قالوا اختلفت الامة على قولين فالاجماع على انها اجتهادية فلو اتفق على احدهما كان نسخا قلنا لا نسخ بعد تسليم جوازه و قد تقدمت

اقول قد اختلف في جواز نسخ الاجماع و هو رفع الحكم الثابت به و الجمهور على عدم جوازه لنا لو نسخ فاما بنص قاطع او باجماع قاطع او بغيرهما و كلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان يكون الاجماع على الخطا لانه على خلاف القاطع و هو محال و اما الثاني فلانه ابعد من الاول للاجماع على تقديم القاطع على غيره فيلزم خطا ذلك الاجماع كما في الاول مع تقديم الاضعف على الاقوى و هو خلاف المعقول قالوا اختلفت الامة على قولين فهو اجماع على ان المسئلة اجتهادية لانه يجوز الاخذ بكل منهما ثم يجوز اجماعهم على احد القولين كما مر فاذا اجمعوا بطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الاجماع و هو معنى النسخ الجواب لا نسلم جواز ذلك فانه مختلف فيه و لو سلم فلا يكون نسخا لما تقدم ان الاجماع الاول مشروط بعدم الاجماع الثاني قال مسئلة الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ به لانه ان كان عن نص فالنص الناسخ و ان كان عن غير نص فلا يكون قطعي فالاجماع خطا او ظني فقد زال شرط العمل به و هو رجحانه قالوا قال ابن عباس لعثمان كيف تحجب الام بالاخوين و قد قال الله تعالى فان كان له اخوة و الاخوان ليسا اخوة فقال حجبها قومك يا غلام قلنا اما لا يكون نسخا بتقدير المفهوم

قطعا وان الاخوين ليسا باخوة قطعا فيجب تقدير النص قال لانه لا اجماع الا
خطأ اقول قد اختلف في الاجماع كما لا ينسخ فلا ينسخ به عند
الجمهور لان الاجماع اما ان يكون عن نص اولا وعلى التقديرين فلا ينسخ به اما
اذا كان عن نص فلان النص حينئذ هو الناسخ واما اذا لم يكن عن نص فلان الاول اما
قطعي او ظني فان كان قطعيا كان الاجماع على خلاف القاطع وخلاف القاطع خطأ فلزم
الاجماع على الخطأ وانه باطل وان كان ظنيا لم يبق مع الاجماع على خلافه دليلا
لان شرط العمل به رجحانه وافادته الظن وقد انتفى بمعارضة القاطع له وهو الاجماع
فلا يثبت حكمه فلا يتصور رفعه فلا نسخ قالوا قال ابن عباس لعثمان كيف تحجب الام
بالاخوين وقد قال تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا اخوة
فقال حجبها قومك يا غلام وهذا تصريح بابطال حكم القران بالاجماع وهو النسخ اجيب بمنع
النسخ فانه يتوقف على ان الاية افادته عدم حجب ما ليس باخوة قطعا وعلى ان الاخوين
ليسا اخوة قطعا فان ذلك لو ثبت بدليل ظاهر وجب حمله على غير ظاهره دفعا للنسخ
لكن دليل شيء منهما ليس بقاطع فان الاول فرع ثبوت المفهوم وان ثبت فظاهر والثاني
فرع ان الجمع لا يطلق لاثنين وان ثبت انه ليس حقيقة فيه فالمجاز ممكن مما لا ينكر
ولو سلم فيجب تقدير نص قد حدث قطعا فيكون النسخ به والا كان الاجماع على
خلاف القاطع فكان خطأ وانه باطل قال مسألة المختار ان القياس المظنون لا يكون
ناسخا ولا منسوخا اما الاول فلان ما قبله ان كان قطعيا لم ينسخ بالمظنون وان
كان ظنيا تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه لانه ثبت معتدا كان المصيب
واحدا اولا واما الثاني فلان ما بعده قطعيا او ظنيا يتبين زوال شرط
العمل به واما المقطوع فينسخ بالمقطوع في حياته صلى الله عليه وآله وسلم واما الظني
فيتبين انه كان منسوخا قالوا اضعف التخصيص به فيصح قلنا منقوض بالاجماع
والعقل وخبر الواحد اقول قد اختلف في القياس هل يكون ناسخا
او منسوخا وتفصيله ان القياس اما مظنون او مقطوع اما الاول وهو
المظنون لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما انه لا يكون ناسخا فلان ما قبله ما قطعي
او ظني فان كان قطعيا لم ينسخه لان نسخ المقطوع بالمظنون غير جائز
وان كان ظنيا تبين انه زال شرط العمل به وهو رجحانه فقد علم لا يثبت مفيدا لعدم ظهور
معارض راجح او مساو فلا يجب العمل به عند ظهور معارض راجح سواء قلنا كل مجتهد مصيب
او قلنا المصيب واحد وحينئذ كان الواجب العمل به ما لم يظهر راجح وقد عمل به فلم يرفع
ولا حكم له في الزمان الذي ظهر فيه الراجح فيرفع فلا يرفع على التقديرين حكمه فلا نسخ

واما انه لا يكون منسوخا فلان ما بعده لا بد ان يكون قطعيا او ظنيا او [illegible]
ما لم يكن فقد تبين زوال شرط العمل به لانه ثبت مفيدا والتقدير انما هو القسم
الثاني وهو المقطوع به فينسخ بالمقطوع في حياته عليه السلام وهو اما نسخ حكم
الاصل بنص فيقاس عليه واما بعده فلا ينسخ اذ لا دليل للنسخ بلا مدة فيعم من يظهر
انه كان منسوخا بان يظهر نسخ حكم اصله قالوا تجوز النسخ بالقياس قياسا على التخصيص
به والجامع كونهما تخصيصين وكون احدهما في الاعيان والاخر في الازمان لا يصلح
فارقا اذ لا اثر له الجواب انه منقوض بالاجماع وبالعقل وخبر الواحد فان كلا منها
يخصص بها ولا ينسخ قال مسألة المختار انه يجوز نسخ اصل الفحوى دونه وامتناع
نسخ الفحوى دون اصله ومنهم من جوزهما ومنهم من منعهما لنا ان جواز
التأفيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب وان نفي تحريمه يستلزم تحريم الضرب
والا لم يكن معلوما منه المجوز دلالتان فجاز رفع كل منهما قلنا اذا لم يكن
بينهما استلزام المانع الفحوى تابع فيرتفع بارتفاع متبوعه قلنا تابع للدلالة
لا للحكم والدلالة باقية اقول الفحوى مفهوم الموافقة والاصل
ما له المفهوم ونسخهما جميعا جائز اتفاقا واختلف في نسخ احدهما دون الاخر
فمنهم من جوزه ومنهم من منعه والمختار جواز نسخ الاصل دون الفحوى
وامتناع نسخ الفحوى دون الاصل لنا ان تحريم التأفيف ملزوم لتحريم الضرب
والا لم يعلم منه عند عكس الاولوية في الفرع ونسخ الفحوى دون الاصل
معناه بقاء تحريم التأفيف وانتفاء تحريم الضرب وهو بقاء الملزوم مع عدم
اللازم وانه محال واما عكسه وهو انتفاء تحريم التأفيف مع بقاء تحريم الضرب
فرفع الملزوم مع بقاء اللازم وانه لا يمتنع القائلون بالجواز فيهما قالوا
افادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان متغايرتان فجاز رفع كل واحدة
منهما بدون الاخرى ضرورة الجواب لا نسلم دلالة التغاير على جواز رفع كل
واحد منهما دون الاخرى انما يصح ذلك اذا لم يكن احد الغيرين مستلزما للاخر
القائلون بالامتناع فيهما قالوا اما الفحوى دون الاصل فلما قلتم واما
الاصل دون الفحوى فلان الفحوى تابع للاصل فاذا ارتفع الاصل لم يبق
بقاؤها لوجوب ارتفاع التابع بارتفاع متبوعه والا لم يكن تابعا
له الجواب ان دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على الاصل وليس حكمها
تابعا لحكمه فان فهم النهي عن الضرب حصل من فهم تحريم التأفيف لان الضرب
ما كان حراما لان التأفيف حرام ولو لا حرمة التأفيف لما كان الضرب حراما

فالذي عليه يرتفع هو تحريم التأفيف لا دلالة اللفظ عليه فإنها باقية والممنوع لم يرتفع والمرتفع ليس بممنوع قال مسألة المختار أن نسخ حكم أصل القياس لا يبقى معه حكم الفرع لنا خروج العلة عن الاعتبار فلا فرع قالوا الفرع تابع للدلالة لا للحكم كالفحوى قلنا يلزم من حصول الحكمة المعتبرة من زوال الحكم مطلقا لانتفاء الحكمة وقالوا حكمتم بالقياس على انتفاء الحكم بغير علة قلنا حكمنا بانتفاء الحكم لانتفاء علته

أقول إذا نسخ حكم أصل القياس هل يبقى معه حكم الفرع المختار أنه لا يبقى وقيل يبقى وإذا قلنا لا يبقى فهل يسمى نسخا لحكم الفرع نزاع لفظي لنا أنه يستلزم خروج علة الأصل عن كونها معتبرة شرعا حيث علم إلغاؤها بعدم ترتب الحكم عليها في الأصل والفرع إنما يثبت بالعلة فإذا انتفت العلة انتفى الحكم في الفرع وإلا لزم ثبوت الحكم بلا دليل قالوا أولا الفرع تابع للدلالة لا لحكم الأصل فلا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الدلالة لأنه لم يحدث شيء إلا انتفاء الحكم والدلالة الثابتة باقية فيبقى حكم الفرع وهو نفسه الذي صرح به في جواز نسخ الأصل دون الفحوى الجواب لا نسلم أنه لم يحدث شيء إلا انتفاء الحكم بل ثبت انتفاء الحكمة المعتبرة شرعا وهو ملزوم لانتفاء الحكم لاستحالة بقائه بغير حكمة معتبرة فينتفي الحكم ولا كذلك في المفهوم إذ لا يلزم من انتفاء الحكمة المحرمة للتأفيف انتفاء الحكمة المحرمة للضرب إذ لا يلزم من ارتفاع الأضعف ارتفاع الأقوى قالوا ثانيا هذا حكم برفع حكم الفرع لرفع حكم الأصل قياسا من غير علة جامعة بينهما موجبة للرفع والقياس بلا جامع فاسد الجواب هذا ليس حكما بالقياس بل بانتفاء الحكم لانتفاء علته وذلك نوع آخر من الاستدلال لا يحتاج إلى أصل وفرع وعلة نعم علمنا عدم اعتبار العلة ببطلان حكم الأصل لا أنا قسنا الفرع في عدم الحكم على الأصل بجامع عدم العلة

قال مسألة المختار أن الناسخ قبل تبليغه صلى الله عليه لا يثبت حكمه لنا لو ثبت لأدى إلى الوجوب والتحريم للقطع بأنه لو ترك الأول أثم وأيضا فإنه لو عمل بالثاني عصى اتفاقا وأيضا يلزم قبل تبليغ جبريل وهو اتفاق قالوا حكم فلا يعتبر علم المكلف قلنا لا بد من اعتبار التمكن وهو منتف

أقول إذا بلغ الناسخ من جبريل إلى الرسول وهو بعد لم يبلغ إلى المكلفين ففي الزمان المتخلل بين التبليغين هل يثبت حكم الناسخ قال قوم إنه يثبت والمختار أنه لا يثبت لنا لو ثبت حكمه لأدى إلى وجوب وتحريم في محل واحد وأنه محال بيانه أن حكمه تحريم العمل بالأول فيكون حراما وأنه واجب إذ لو ترك العمل به وهو غير معتقد نسخه لأثم قطعا ولنا أيضا أنه لو عمل بالثاني قبل علمه وهو معتقد عدم شرعيته لأثم قطعا فلو ثبت

حكمه لما أثم بالعمل به في تحليل لما أيضا لو أنه ثبت حكمه قبل تبليغ الرسول لثبت قبل تبليغ جبريل واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة أنهما سواء في وجود الناسخ وعدم علم المكلف به لا يصلح مانعا فيثبت حكمه عملا بالمقتضي له السالم من المعارض قالوا هذا حكم تجدد فلا يعتبر علم المكلف به كما إذا بلغ حكمه إلى مكلف فإن حكمه يثبت في حق الجميع اتفاقا الجواب الحق أن العلم ليس بمعتبر لكن التمكن من العلم معتبر والإلزام تكليف بالمحال والتمكن في هذه الصورة منتف فلا يثبت لا لعدم علمه بل لعدم تمكنه من العلم وهو شرط التكليف

قال مسألة زيادة العبادة المستقلة ليست نسخا وعن بعضهم صلاة سادسة نسخ وأما زيادة جزء مشترط أو زيادة شرط أو زيادة ترفع مفهوم المخالفة فالشافعية والحنابلة ليس بنسخ والحنفية نسخ وقيل الثالث نسخ عبد الجبار إن غيرته حتى صار وجوده كالعدم شرعا كزيادة ركعة في الفجر وعشرين على الحد والتغريب وكالتخيير في ثالث بعد اثنين فنسخ وقال الغزالي إن اتحد كركعة في الفجر فنسخ بخلاف عشرين في القذف والمختار إن رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ لأنه حقيقته وما خالفه فليس بنسخ قالوا قال في السائمة الزكاة ثم قال في المعلوفة الزكاة فلا نسخ فإن تحققوا أن المفهوم مراد فنسخ وإلا فلا ولو زيدت ركعة في الصبح فنسخ لتحريم الزيادة ثم وجوبها والتغريب على الحد كذلك فإن قيل تحقق حكم الأصل قلنا هذا لو لم يثبت تحريمه ولو خير في المسح بعد وجوب الغسل فنسخ التخيير بعد الوجوب ولو قال واستشهدوا شهيدين ثم حكم بالنص بشاهد ويمين فليس بنسخ إذ لا رفع لشيء ولو ثبت مفهومه ومفهوم فإن لم يكونا أدلتين فيه منع الحكم بغيره ولو زيد في الوضوء اشتراط غسل عضو فليس بنسخ لأنه إنما حصل رفع وجوب مباح الأصل قالوا كانت مجزئة ثم صارت غير مجزئة قلنا معنى مجزئة امتثال الأمر بفعلها ولم يرتفع وإن ارتفع عدم توقفها على شرط آخر وذلك مستند إلى حكم الأصل وكذلك لو زيد في الصلاة ما لم يكن فعله محرما

(في الهامش: القذف م — رجلين عن حكم — بفعلها)

أقول زيادة عبادة على ما قد شرع من العبادات المستقلة هل يكون نسخا أو لا ينظر في الثانية هل هي مستقلة أو غير مستقلة أما العبادات المستقلة فليست نسخا بالاتفاق وعن بعضهم أن شرع إيجاب صلاة سادسة نسخ لأنه يخرج الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها الثابت بقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وأنه حكم شرعي وقد نسخ وجوابه أنه لا يبطل

ووجوب ما صدق عليه أنها في سبع وليس حكماً شرعياً مسألة أما الزيادة على العبادة
المستقلة فهي على ثلاثة أوجه أحدها أن تكون مع الأولى جزءاً من العبادات
شرط الزيادة في الأولى فلا تعتبر إذا أفردت فلم يصح إلا بها الزيادة كزيادة ركعة
في الفجر ثانيها أن تجعل الزيادة شرطاً للأولى ولا تكون جزءاً من العبادة كالطهارة
في الطواف وثالثها أن ترفع مفهوم المخالفة للأولى مثل إيجاب الزكاة في المعلوفة
بعد قوله في الغنم السائمة الزكاة فهذه الصورة هي محل الخلاف فقالت الشافعية
والحنابلة إنها ليست نسخاً مطلقاً وقالت الحنفية نسخ مطلقاً وقال قوم
الثالث وهو ما يرفع مفهوم المخالفة نسخ دون الأولين وهما الجزء والشرط
وقال القاضي عبد الجبار الزيادة إن غيرت الأصل تغييراً شرعياً حتى
صار وجوده كالعدم فنسخ وإلا فلا وذكر أمثلة منها زيادة ركعة على
ركعتين كصلاة الفجر نسخ لأنهما لا تجزئان وحدهما ومنها زيادة التغريب على
الجلد فإنه لا يحصل الحد دون العشرين ومنها أن يخير الحالف في أمرين بعد تخيير
فيهما وفي أمر ثالث كأن يقول له أعتق أو صم ثم يقول أعتق أو صم أو أطعم
فإن ترك الأولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرماً فهو كالعدم
في نفي الحرمة عنهما وقال الغزالي إن اتصلت الزيادة بالأصل اتصال
اتحاد فهو نسخ وإلا فلا مثاله زيادة ركعة على صلاة الفجر لأنها لو عدمت لم
تكن للركعتين إلا صلاة وكان الثلث واجبة بخلاف زيادة عشرين على حد
القذف إذ لو عدم من كان للباقي إذ لو سقط الباقي بقي ولا يجب الاستئناف
والمختار أنه إن رفع حكماً شرعياً بدليل شرعي كان نسخاً وإلا فلا وذلك
حقيقة النسخ وذلك فإذا ثبت ثبت وإذا انتفى انتفى ولنذكر أمثلة منها لو قال
في الغنم السائمة الزكاة ثم قال في المعلوفة زكاة فإن ثبت المفهوم وتحقق
أنه كان مراداً فنسخ وإلا فلا إذ لا رفع إلا رفع المفهوم إن ثبت ومنها
إذا أوجب في صلاة الصبح ركعة فجعلها ثلث ركعات كان نسخاً لأنه قد ثبت
تحريم الزيادة عليها ثم ارتفع بوجوبها وكلاهما حكم شرعي ومنها زيادة
التغريب على الجلد لأنه قد ثبت تحريم الزيادة عليه ثم وجوبها وكلاهما بدليل
شرعي فإن قيل وجوب التغريب كان منتفياً بالأصل ورفعه رفع لحكم
الأصل ومثله لا يكون نسخاً قلنا هذا المانع لو لم يثبت تحريمه فإن
التحريم ليس بالأصل بل بدليل شرعي ومنها لو أوجب غسل الرجلين معيناً
ثم خير بينه وبين مسح الخف فهو نسخ لأنه رفع الوجوب عيناً ثم وجوب
أحد الأمرين مخيراً أو عكسه وقد ثبتنا بدليل شرعي ومنها لو قال

واستشهدوا شهيدين من رجالكم نص على جواز الحكم بشاهد ويمين وفي الاستشهاد
شهيدين لم يثبته فإن قيل مفهوم قوله واستشهدوا شهيدين ومفهوم
قوله فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان منع الحكم بالشاهد واليمين
لأنه غيرهما والنص قد نفى الغير بالمفهوم قلنا دل على طلب الاستشهاد
برجلين ما أمكن وبرجل وامرأتين إذا تعذر وإن سلم مفهومهما فهو أن
غيرهما غير مطلوب وأما أنه لا يحكم بغيرهما إذا حصل فلم يدل عليه
منطوق ولا مفهوم ومنها لو زيد في الوضوء غسل عضو فليس بنسخ
على الأصح لأنه رفع مباح الأصل قالوا نسخ لأن طهارة الأعضاء وحدها
كانت مجزية ولا تبقى الآن مجزية والإجزاء حكم شرعي وقد ارتفع قلنا
إن الإجزاء إن عني به الدلالة على الامتثال بفعله وعدم توقفه على شرط
آخر أما الامتثال بفعله فلم يرتفع وأما عدم توقفه على شرط آخر
فإن ارتفع فليس حكماً شرعياً بل هو مستند إلى حكم البراءة الأصلية ومنها
لو زيد في الصلاة ركن فإن كان محرماً بالأصل فهو نسخ لحرمته لا الصلاة وإن
لم يكن محرماً فليس بنسخ إذ لا رفع لحكم الأصل قال مسألة إذا انتقص جزء العبادة
أو شرطها فنسخ للجزء والشرط لا للعبادة وهل نسخ للعبادة عبد الجبار
إن كان جزءاً لا شرطاً لنا لو كان نسخاً لوجوبها لافتقرت إلى دليل ثان وهو
خلاف الإجماع قالوا ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير الركعتين ثم ثبت جوازها
ووجوبها بغيرهما قلنا الفرض لم يتجدد وجوب أقول ما تقدم حكم الزيادة
في العبادة وأما النقصان عنها فهو أن ينقص جزء أو شرط مثل أن يسقط
من الظهر ركعتان أو يبطل اشتراط الطهارة فيه فهو نسخ للجزء والشرط اتفاقاً
وهل هو نسخ لتلك العبادة المختار أنه ليس بنسخ لها وقيل نسخ وقال
عبد الجبار إن كان جزءاً فنسخ وإن كان شرطاً فلا لنا لو كان نسخاً للركعتين
الناقصتين عن الجزء للأربع والشرط لافتقرت في وجوبها إلى دليل غير
الأول وأنه باطل بالاتفاق قالوا ثبت تحريمها بغير الركعتين وبغير طهارة
ثم ثبت جوازها ووجوبها وهما الواجب المفروض أنه لم يتجدد
وجوب بل بطل الوجوب فقط والثابت هو الوجوب الأول والزيادة
باقية على الجواز الأصلي والحاصل الزائل وجوبهما فارتفع حكم شرعي لا إلى
حكم شرعي فلا يكون نسخاً قال مسألة المختار جواز نسخ وجوب معرفة وتحريم
الكفر وغيره خلافاً للمعتزلة وهي فرع التحسين والتقبيح والمختار جواز نسخ جميع

جميع التكاليف حلاف فالمقتضي للعدل الى لنا احكام كغيرها قالوا لا يتقرر عن وجوب معرفة النسخ والناسخ واجيب بانه تعلمهما ويقطع التكليف بهما او بغيرهما

اقول اتفقوا على جواز رفع جميع التكاليف باعدام العقل وعلى امتناع النهي عن معرفته الا على جواز تكليف ما لا يعلم بهذه لتستدعي معرفته واختلف في جواز نسخ وجوب المعرفة وتحريم الكفر وغيره من الظلم والكذب والمختار جوازه ومخالف فيه المعتزلة في المسألة فرع الحسن والقبح العقليين اذ لو ثبتا لم يتعين ابطلناهما لنا انها احكام فجاز نسخها كغيرها من الاحكام قالوا اذا نسخت التكاليف المتقدمة فلا يمكن معرفته بمعرفة النسخ والناسخ فيجب معرفتهما وهذه تكليف فيلزم خلاف المفروض والجواب لا نسلم معرفته بنسخ جميع التكاليف وبالناسخ فلنفرض تحقق رفع التكليف بها لا تنقطع بعد الفعل اتفاقا وقد ارتفع التكليف بغيرها فلا يبقى تكليف اصلا قال القياس لغة التقدير والمساواة وفي الاصطلاح مساواة فرع لاصل في علة حكمه ويلزم المصوبة زيادة في نظر المجتهد لانه صحيح وان تبين الغلط بخلاف المخطئة وان اريد الفاسد معه

فقد تسببه — اقول القياس التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرته به فساواه وقست الثوب بالذراع اي قدرته به وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوى به وفي الاصطلاح مساواة فرع لاصل في علة حكمه وذلك انه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثباته فيه لثبوته في محل اخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذاك اصلا لحاجته اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك ولا كل مشترك بل مشترك يوجب الاشتراك في الحكم بان يستلزم الحكم ونسميه علة الحكم فلا بد ان يعلم علة الحكم في الاصل ويعلم ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها مما لا يتصور لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب مثاله ان يكون المطلوب ربوية الذرة فيدل عليه بانه مساو للبر فيما هو علة لربوية البر من طعم او قوت او كيل فان ذلك دليل على ربوية الذرة فربوية الذرة هو الحكم المثبت بالقياس فلنتبه واعلم ان المراد بالمساواة المذكورة في الحد المساواة في نفس الامر فيختص بالقياس الصحيح هذا عند من يثبت ما لا مساواة فيه في نفس الامر قياسا فاسدا واما المصوبة وهم القائلون بان كل مجتهد مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد سواء ثبتت في نفس الامر ام لا حتى لو تبين غلطه ووجب الرجوع عنه فانه لا يقدح في صحته عندهم بل ذلك انقطاع لحكمه لدليل اخر صحيح حدث وكان قبل حدوث القياس الاول صحيحا وان لم تكن صحيحة بخلاف المخطئة فانهم لا يرون ما ظهر غلطه وفيه الرجوع

عنه محكوما

عنه محكوما بصحته الى زمان ظهور غلطه بل انما كان فاسدا او تبين فساده فاذا لا يشترط المعنى به المساواة الا في نظر المجتهد فعندهم ان يقولوا هو مساواة فرع لاصل في نظر المجتهد هذا اذا حددنا القياس الصحيح فلو اردنا دخول القياس الفاسد معه في الحد لم يشترط المساواة لا في نفس الامر ولا في نظر المجتهد وقلنا بدلها انه تشبيه فرع باصل لانه قد يكون مطابقا لحصول الشبه وقد لا يكون لعدمه وقد يكون المشبه يرى ذلك وقد لا يراه

قال واورد قياس الدلالة فانه لا يذكر فيه علة واجيب اما بانه غير مراد واما بانه يتضمن المساواة فيها واورد قياس العكس مثل لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر وعكسه الصلاة لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير نذر واجيب بالاول وبان المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر في اشتراط الصوم له بالنذر بمعنى لا فارق او بالسبر وذكرت الصلاة لبيان الالغاء او قياس الصوم بالنذر على الصلاة بالنذر

اقول قد اورد على عكس الحد سؤالان

الاول انه لا يتناول قياس الدلالة فان شرطه الا تذكر فيه العلة لانه قسيم ما ذكر فيه العلة مثاله في المكره يأثم في القتل فيجب عليه القصاص كالمكره فان الاثم بالقتل ليس علة لوجوب القصاص مثال اخر في المسروق عين يجب ردها قائمة فان قطع فيها فيجب ضمانها تالفة كالمغصوب فان وجوب الرد ليس علة للضمان في صورة المغصوب والجواب اولا انه غير مراد لنا فلا نعني بالقياس اذا اطلقناه الا قياس العلة ولا نطلقه على قياس الدلالة الا مقيدا اي لو اراده عبرنا باصطلاح اخر فلا يضرنا وثانيا الاسلم انه لا مساواة في العلة فانه يتضمنها وان لم يصرح بها فان المساواة في التأثيم دلت على قصد الشارع حفظ النفس بهما وهو العلة والمساواة في وجوب الضمان دلت على قصد الشارع حفظ المال بهما وهو العلة ونعني بالمساواة اعم من المضمنة والمصرح بها فيتناولهما الحد الثاني انه لا يتناول قياس العكس فانه يثبت فيه نقيض حكم الاصل بنقيض علته مثاله قول الحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر كالصلاة فانها لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير نذر فالحكم في الاصل عدم الوجوب بغير نذر والعلة عدم وجوبه بالنذر والمطلوب في الفرع وجوبه بغير نذر والعلة وجوبه بالنذر والجواب اولا بالاول من جوابي قياس الدلالة وهو انه غير مراد وثانيا بانه مساواة من وجهين احدهما ان المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر في ان الصوم شرط فيه للاعتكاف بنذر الصوم وتقريره اما بالغاء الفارق وهو النذر لانه غير مؤثر في الصلاة اذ وجوده وعدمه على السواء

فتسمى العلة الاوصاف المشتركة واما بالسبر وهو ان العلة اما الاوصاف او لا الاوصاف والنذر او غيرهما والاصل عدم غيرهما وكونه بالنذر لا يصلح علة والا لاجزء علة لانه غير موثر بدليل ثبوته في الصلوة بدون الحكم والصلوة لم يذكر للقياس عليها بل لبيان الغا الفارق او لانها احد اوصاف السبر فلا يجب المساواة لها فلا يصح علة ثمها وثانيهما انه قياس للصيام بالنذر على الصلوة بالنذر في انها لا تجب بالنذر ولا تاثير للنذر في وجوبها فكذا الصيام ويلزمه ان يجب بدون النذر كما يجب مع النذر والالحان للنذر فيه تاثير فالذي فيه القياس حصل فيه المساواة والذي فيه عدم المساواة لازم له ولا تصرف فقد يجاب بانه ملازمة والقياس لبيان الملازمة والمساواة حاصلة على التقديرين وحاصله لو لم يشترط لم يجب بالنذر فاللازم منتف ثم بين الملازمة بالقياس على الصلوة فانها لم تكن شرطا لم تجب بالنذر ولا شك انه على تقدير عدم وجوبه بالنذر فالمساواة حاصلة بينها وبين الصوم وان لم يكن حاصله في نفس الامر وقد يجاب بما هو اوضح منها وهو مساواة الصيام للصلوة في تساوي حكمهما حالتي النذر وعدمه مثال اخر لقياس العكس الوتر يؤدى على الراحلة فهو نفل كصلوة الصبح لما كان فرضا لم يؤد على الراحلة مثال الخ والنكاح بلا ولي ثبت للولي الاعتراض عليها فلا يصح منها النكاح كالرجل لما صح منه لم يثبت الاعتراض عليه وهذان المثالان اذا تاملتهما ارشدك الى ان الجواب هو الثالث فالسوال اذا كان عاما فالجواب المقصور على مثال واحد قاصر قال وهو لغة بذل الجهد في

استخراج الحق وهو بذل الجهد في الدليل الموصل الى الحق وهو لهم العلم عن نظر مردود بالنص والاجماع وبان البدل حال القايس والعلم ثمرة القياس ابو هاشم حمل الشي على غيره باجراء حكمه عليه او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما الا ان حمل ثمرته واثبات الحكم فيهما معا ليس به وجامع كاف وموهم ثبوت حكم الفرع قبل القياس فرع تعقله بدورا واصاب المحدود القياس الذهني وتوت حكم الفرع الذهني والخارجي

ش فرع عالم ‎—‎ اقول قد ذكر للقياس حدود مزيفة منها قولهم بذل الجهد في استخراج الحق وهو مردود بذل الجهد في استخراج الحق من النص والاجماع لان مقتضاهما قد لا يكون ظاهرا فيحتاج الى اجتهاد في صيغ العموم والمفهوم والايماء والاشارة ورد المطلق الى المقيد وتصحيح السند وغير ذلك وايضا فان البدل حال القياس وهو غير القياس فانه الدليل المنصوب من جهة الشارع سوا نظر فيه ام

القايس ام لا ومنها صحة وهو بذل الجهد في الدليل الموصل الى الحق وهو ايضا مردود بالعلم الحاصل عن النظر في نص او اجماع وايضا فالعلم ثمرة القياس لا هو وهذا متفق عليه وقد جمع المصنف الثلثة على الترتيب المذكور ثم قال انها مردودة كلها بالنص والاجماع والاول خاصة بان البذل حال القايس والثالث خاصة بان العلم ثمرة القياس كما قررناه ومنها ما ذكره ابو هاشم وهو انه حمل الشي على غيره باجراء حكمه عليه وهو منقوض بحمل بلا جامع فانه يصدق عليه الحد وليس بقياس اذ لا يتحقق حقيقته لا صحيحا ولا فاسدا فيحتاج الى قيد اخر يخرج ذلك وهو ان يقال لجامع محافظة على طرده ومنها ما ذكره القاضي ابو بكر قال هو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما فقوله معلوم على معلوم يتناول جميع ما يجري فيه القياس من موجود ومعدوم وممكن ومستحيل ولو قال شي على شي لاختص بالموجود وقوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما ليتناول القياس في الحكم الوجودي نحو قتل عمد عدوان فيجب القصاص كما في المحدد وفي الحكم العدمي نحو قتل يمكن فيه الشبهة فلا يوجب القصاص كالعصا الصغيرة وقوله بامر جامع بينهما الى اخره ليتناول الحكم الشرعي نحو العمد والعدوان والوصف العقلي كالعمدية ونفيهما كما يقال في الخطا ليس بعمد ولا عدوان فلا يجب فيه القصاص كما في الصبي والمجنون ثم ان المصنف استدرك عليه من ثلثة اوجه احدها ان الحمل فرع العلم بحكمهما وانه غير صادق عليه لانه ثمرة القياس ولا شي من ثمرة القياس بقياس ثانيها انه يشعر بان اثبات الحكم فيهما معا بالقياس وليس كذلك فان الحكم في الاصل ثابت بغيره ثالثها ان قوله بجامع كاف في التمييز ولا حاجة الى تفصيل الجامع في الحد وقد يقال عليه يندفع الاول لان المراد بالحمل وجوب التسوية وفي الحكم اذا اريد لكن ذلك اثبات الحكم لهما لا ثبوت الحكم في الفرع وعن الثاني بان الاثبات فيهما معا انما يحصل بالاثبات في الفرع الثابت بالقياس لان الاثبات في كل واحد به وعن الثالث بانه تعيين الطريق فان زعم ان الاوجز اولى قلنا ذلك اذا لم يحصل منه مقصود غير التمييز وههنا قصد تفصيل الاقسام ايضا فكان اولى

وقد صرح بانهم انما عدلوا عن ذكر حكم الفرع الى حكمه بمعنى انه معلوم لانه ثمرته وفيه دعوى
البطلان بحث المصنف فاشار الى تقريره وهو ايضا اما تقريره فان حكم الفرع ثمرة القياس
ومتاخر عنه فيتوقف عليه فيكون تعريفه دورا واما الجواب ان ثبوت حكم الفرع الخارجي
الخارجي فرع للقياس الخارجي الذي نريد تعريفه هو القياس الذهني اي الماهية
العقلية للقياس وحكم الفرع الذهني اي تعقل حقيقة الفرع وكذلك الخارجي فهو حصول
الحكم الخارجي ليس شيء منهما فرع القياس الذهني اي لا يتوقف على تعقل ماهية القياس
فلا دور وقد قال **واركانه الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع والاصل**
الاكثر محل الحكم المشبه به وقيل دليله وقيل حكمه والفرع المحل المشبه وقيل
حكمه والاصل ما يبتنى عليه غيره فلا بعد في الجميع لكن لكان الجامع
فرعا للاصل اصلا للفرع اقول الاركان التي اجزاؤه في الوجود التي لا تحصل
الا بحصولها اجزاؤه وحقيقته محققة فهي بنيته واركان القياس اربعة الاصل
والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس فيتاخر عنه فلا
يكون ركنا له اما الاصل فهو المحل المشبه به الذي ثبت فيه الحكم وقيل حكمه وقيل دليله
فاذا قلنا النبيذ مسكر فيحرم قياسا على الخمر بدليل قوله حرمت الخمر فالاصل هو الخمر
لانه المشبه به او الحرمة لانها حكمه او قوله حرمت لانه دليله واما الفرع فقيل
على الاول انه محل الحكم المشبه وعلى الثاني انه حكمه ولم يقل احد انه دليله وكيف
يقال وهو دليل القياس وتحقيقه ان الاصل ما يبتنى عليه الشيء فلا بعد في الكل لان الحكم
والفرع يبتنى على الحكم في الاصل وهو على ماخذه ومحله فالكل مما يبتنى عليه الحكم
في الفرع ابتداء او بواسطة فلا بعد في التسمية ولذلك قال بعض العلماء وهو الصحيح
الجامع اصل للحكم في الفرع والحكم فرع له اذ يعلم ثبوته بثبوته وفي الاصل بالعكس
فان الحكم اصل للجامع والجامع فرع له اذ يستنبط منه ثم يعلم بثبوته والما
في الفرع فالحكم هو المبتنى والمحل يسمى به مجازا واعلم ان الاصطلاح المتعارف بين
الفقهاء ان الاصل والفرع هما المحلان ونحن على هذا الاصطلاح مستمرون قال
ومن شرط حكم الاصل ان يكون شرعيا اقول ان للقياس شروطا لكل عدة
منها يتعلق بركن من اركانه فمن شرط حكم الاصل ان يكون حكما شرعيا فلو كان
حسيا او عقليا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور الا كذلك
فلو قال شراب مسكر فيوجب الحد كما يوجب الاسكار او كما يسمى خمرا كان باطلا
من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة وقد مر
ولا في العقليات من الصفات والافعال وهو الصحيح عنده وفائدته تظهر فيما اذا قاس

النص فاذا لم يكن المقتضي ثابتا بالاصل كان نصا اصليا والنص الاصلي لا يقاس عليه النص الطارئ
وهو حكم شرعي والاصلي لم يثبت به ولا بالقياس ولا بالجامع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذلك
يقول المناظر لا بد من بيان المقتضي في الاصل وما ذاك الا ليكون الحكم شرعيا قال **وان**
لا يكون منسوخا لزوال اعتبار الجامع اقول ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون
منسوخا لانه انما يتعدى باعتبار الشارع الوصف الجامع في الاصل حيث اثبت الحكم به واما
زال الحكم مع ثبوت الوصف علم انه لم يبق معتبرا في نظره فلا يتعدى الحكم به اذ لم يبق
الاستلزام الذي كان دليله للثبوت وقد يعدم قال **وان لا يكون فرعا خلافا**
للحنابلة والبصري لنا ان اتحدت العلة فذكر الوسط ضائع كالشافعية
في السفرجل مطعوم فيكون ربويا كالتفاح ثم يقيس التفاح على البر وان لم يتحد
فسد لان الاولى لم يثبت اعتبارها والثانية ليست في الفرع كقوله في الجذام
عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن والرتق ثم يقيس القرن على الجب
بفوات الاستمتاع اقول من شروط حكم الاصل ان لا يكون فرعا اي مثبتا بالقياس
بل باجماع او نص وجوزه الحنابلة والبصري لنا ان العلة اما ان يتحد في القياسين او لا
يتحد فان اتحدت فذكر الوسط اعني ما هو اصل في قياس وفرع في اخر ضائع لامكان طرحه
من الوسط وقياس احد الطرفين على الاخر مثاله ان يقول الشافعية في السفرجل
انه مطعوم فيكون ربويا كالتفاح فيمنع الخصم كون التفاح ربويا فيقول لانه مطعوم
كالبر لانه كان يمكنه ان يقول في السفرجل لانه مطعوم كالبر من غير التعرض
للتفاح فكان ذكر التفاح عديم الفائدة وان لم يتحد العلة في القياسين فانه قد صرح
باعتبار العلة المذكورة ثانيا في اثبات حكم الاصل وانها ليست ثابتة في الفرع والمذكورة
اولا وان ثبت في الفرع فانها غير معتبرة فلا مساواة بينهما في العلة المعتبرة
فلا يتحد به مثاله قول الحنبلي في الجذام عيب يفسخ به العيب فيفسخ به
النكاح كالقرن والرتق فيمنع الخصم ان البيع يفسخ بالقرن والرتق فيقول لانه مفوت
للاستمتاع كالجب ففوات الاستمتاع هو الذي ثبت لاجله الحكم في الرتق والقرن وانه
غير موجود في الجذام والثابت في الجذام وهو كونه عيبا يفسخ به البيع لم يثبت اعتباره
ومثال اخر جامع للصورتين ان يقول في الوضوء عبادة فيشترط فيه النية كالتيمم
ثم يقول لانه عبادة كالصلاة فيتحد العلة او يقول او لانه طهارة كالتيمم ثم يقول
لانه عبادة كالصلاة فلا يتحد قالوا لا يجب ان يثبت في الفرع لما يثبت به في الاصل
كالاجماع والنص فجاز ان يثبت في الاصل بعلة وفي الفرع باخرى والجواب الفرق
لما ذكرنا قال **فان كان فرعا لمخالفة المستدل كقول الحنفي في الصوم بنية التنفل**

انا لما امر به وهو كفرض تعيينه الحج فاسد لانه يستلزم اعترافه بالخطا في الاصل اقول
ما ذكرناه كان فرعا يوافقه المستدل ويخالفه المعترض واما اذا كان فرعا يخالفه المستدل
ويوافقه المعترض فمثاله قول الحنفي في الصوم بنية النفل اتى بما امر به فيصح كفرض تعيينه
الحج فانه لا يقول بصحة فرض الحج بنية التنفل بل خصمه هو القايل به وهذا القياس
فاسد لانه اعتراف بخطائه في الاصل وهو اثبات الصحة في فرض الحج
بنية النفل والاعتراف ببطلان احدى مقدمات دليله اعتراف ببطلان دليله فلا
يسمع من المدعي ما هو معترف ببطلانه فلا يمكن من دعواه مثال الاخر قول الشافعي
في قتل المسلم بالذمي قتل تمكنت فيه الشبهة فلا يوجب القصاص كالمثقل فانه فرع يخالفه
المستدل وهو على مذهب المعترض وفرع من فروعه فلا يمكن المستدل من تقرير
مذهبه مع اعترافه ببطلانه فان قيل قد لا يصلح الزاما للخصم اذ لو التزم مذهبه
المقصود الا كان متناقضا في مذهبه لتعليله بالعلة في موضع دون موضع
والجواب ان الالزام مندفع من وجهين احدهما ان يقول العلة في الاصل عندي
غير ذلك ولا يجب ذكرها لك واما ان يقول يلزم منه خطاي في الاصل وفي الفرع
ولا يلزم منه الخطا في الفرع معينا وهو مطلوبك ودليلنا اعترف بخطاي في الاصل
ولا اصر في ذلك في الفرع فلا يلزم من القول باجزا الصوم بنية النفل (والمقصود غير حاصل والقياس به ...)
ومنها ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة واعداد
الركعات ومقادير الحد ووجوه الكفارات ومنه ما لا نظير له سوا كان له
معنى ظاهر كترخص المسافر او غير ظاهر كالقسامة اقول شرط القياس وجود
مثل علة الحكم في غير محله فاذا علم انتفا ذلك فيما به معدولا به عن سنن
القياس اي طريقه والمراد بالمعدول به اي جعل خارجا ومتجاوزا به عنه فلم يتوجه على
منهاج القياس فلا يقاس عليه فمنه ما لا يعقل معناه وينقسم الى قسمين قسم
اخرج عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة قال عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه
فلا يثبت ذلك الحكم لغيره وان كان اعلا منه رتبة في المعنى المناسب لذلك من
التدين والصدق كالصديق فانه علم ضرورة ان القاعدة مقررة شرعا لم يخرج منها
الا هذا الفرد كالمستثنى منها وثبوت حكم خلافه في جميع ما عداه شرعا مقطوع
به وقسم لم يخرج عن قاعدة كاعداد الركعات ومقادير الحدود وخصوصية ساير
الكفارات فمنه ما لا نظير له وهو ايضا قسمان قسم له معنى ظاهر كترخص المسافر
اذ علته السفر وهو معنى مناسب للرخصة لما فيه من المشقة لكن هذا الوصف لم
يوجد في موضع اخر وقسم ليس له معنى ظاهر كالقسامة فهي تحليف مدعي القتل

مع اللوث خمسين

مع اللوث خمسين يمينا فان معناه التغليظ في حقن الدما فان الاثم يعذر للاعدا الفصل بغير
سبيل المشاهدين فلا للاشرار الذين لا يرعهم وازع التقوى الحلف عليه حالف فان اجرا
فروعي فيه المصلحتان فلو وقع لا نظير له قال ومنها ان لا يكون ذا قياس مركب
وهو ان يستغني بموافقة الخصم في الاصل مع منعه علة الاصل او منعه وجودها
في الاصل فالاول مركب الاصل مثل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقول
الحنفي العلة جهالة المستحق من السيد والورثة فان صحت هذه العلة
بطل الالحاق وان بطلت منع حكم الاصل فلا ينفك عن عدم العلة في الفرع
او منع حكم الاصل الثاني مركب الوصف مثل تعليق الطلاق فلا يصح
كالنكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي العلة عندك
مفقودة في الاصل فان صح بطل الالحاق وان منع حكم الاصل فما ينفك عن
عدم العلة في الاصل او منع حكم الاصل فلو سلم انها العلة وانها الموجودة
او ثبت انها موجودة انتهض الدليل عليه لاعترافه كما لو كان مجتهدا اقول ومن
شروط حكم الاصل ان لا يكون فيه قياس مركب وهو ان يستغني عن اثبات حكم
الاصل ان لا يكون فيه قياس مركب وهو ان يستغني عن اثبات حكم الاصل بالدليل
لموافقة الخصم له فيه مع ان الخصم يكون مانعا لكون الحكم فيه معللا بعلة المستدل
وذلك اما لمنعه لعليتها او لوجودها فيه فالاول يسمى مركب الاصل والثاني
مركب الوصف قال في المنتهى ويسمى مركبا لاختلافهما في تركيب الحكم فالمستدل
يركب العلة على الحكم والخصم بخلافه والظاهر انه انما سمي مركبا لاثباتهما الحكم
كل بقياس فقد اجتمع قياسهما ثم ان الاول لاتفاقهما فيه على الحكم في الاصل
باصطلاح دون الوصف الذي يعلل به المستدل سمي مركب الاصل والثاني
لاتفاقهما على الوصف الذي يعلل به المستدل سمي مركب الوصف تمييزا له عن
صاحبه بادنى مناسبة مثال الاول وهو مركب الاصل ان يقول الشافعي في
مسالة العبد هل يقتل به الحر عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فانه محل الاتفاق
فيقول الحنفي العلة عندي في عدم قتله بالمكاتب ليس هو كونه عبدا بل جهالة المستحق
للقصاص من السيد والورثة لاحتمال ان يفي عبد العجز عن ادا النجوم فيستحقه
السيد وان يصير حرا باداها فيستحقه الورثة وجهالة المستحق لم تثبت في
العبد فان صحت هذه العلة بطل الحاق العبد به في الحكم لعدم مشاركته
له في العلة وان بطلت فيمنع حكم الاصل ويقول يقتل الحر بالمكاتب
لعدم المانع وحاصله ان الخصم في هذه الصورة لا ينفك عن منع العلة في الفرع

كما لو كانت هي الجامعة الجامعة التي منع الحكم في الاصل كما لو كانت كون نذ عبداً او على التقدير لا يتم القياس مثال الثاني و هو مركب الوصف ان يقال في مسئلة تعليق الطلاق قبل النكاح تعليق بالنكاح فلا يصح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي العلة وهي كونه تعليقاً مفقودة في الاصل فان قوله زينب التي اتزوجها طالق تنجيز لا تعليق فان صح هذا بطل الحاق التعليق به لعدم الجامع و الا منع حكم الاصل و هو عدم الوقوع في قوله زينب التي اتزوجها طالق لاني انما منعت الوقوع لانه تنجيز فلو كان تعليقاً لقلت به وحاصله ان الخصم في هذه الصورة لا ينفك عن منع علة الاصل كما لو لم يكن التعليق ثابتاً فيه او منع حكم الاصل كما اذا كان ثابتاً فيه و على التقديرين لا يتم القياس هو له فلو سلم انها العلة اعلم ان كل موضع يستدل فيه الخصم باتفاق الطرفين يتاتى فيه دعوى انه ذو قياس مركب فان الخصم لا يعجز عن اظهار وصف في الاصل يدعي ان ذلك هو العلة عنده و لا سبيل الى دفعه بالدليل على ان علته هي العلة عنده بل لو قال على غير ذلك فلم تعينه سمع منه فاذا الطريق ذلك هو تسليمه و اعتراف فقد اعترف فان سلم انها موجودة فذاك و الا فللمستدل ان يثبت وجودها في الاصل بدليل من حس او عقل او شرع و على التقديرين ينهض الدليل عليه لانه معترف بصحة الموجب و ثبوته او قبس بالدليل فلزمه القول بموجبه كما لو كان عهدا او ظن ذلك فانه لا يسعه المخالفة و المناظرة الناظر اذ غرضه اظهار ما حصل به الظن لو افقه صاحبه عليه فيبعد ترك ما ظن سطافر هما قال **و كن لذلك لو اثبت الاصل بالنص ثم اثبت العلة بطريقها على الاصح لانه لو لم يقبل لم يقبل مقدمة تقبل المنع** اقول ما ذكرناه كله اذا لم يكن حكم الاصل مجمعا عليه مطلقا و منع اجماع الخصمين و اذا كان مجمعا عليه فلا كلام فيه و اذا لم يكن مجمعا عليه مطلقا و لا بين الخصمين بل جاء المستدل بنص حكم الاصل بنص ثم اثبت العلة بطريق من طرقها من اجماع او نص او سبر او اخالة فكذلك يقبل منه على الاصح وقيل لا يقبل بل لا بد من اجماع اما مطلقا او بين الخصمين كما ذكرنا و ذلك لمن لم يتنزل الى المثال ذلك ان يقول في المتبايعين اذا كانت السلعة قائمة متبايعان تحالفا و يترادان كما لو كانت قائمة لقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا و يترادان فاثبت الحكم بالنص و علة التحالف بالايماء فالمانع لو لم يقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع و اللازم باطل بالاتفاق لان ذلك و يشترط في حكم الاصل الاجماع انما قال لئلا يحصل الانتقال من مطلوب الى اخر و انتشار كلام يوجب تسلسل البحث اذ يمنع من حصول مقصود المناظرة وهذا الاخص

حكم الاصل

حكم الاصل بل هو ثابت في كل مقدمة تقبل المنع و ربما يعرف بان هذا حكم شرعي مثل الاول يستدعي ما يستتبعه لخلاف المقدمات الاخرى بالجملة فهذه اصطلاحات في الجدل نطوفيها يصطلح عليه لا مكن المشاحة فيه قال **و منها ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع** اقول من شروط حكم الاصل ان لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع و الا جعل احدهما اصلا و الثاني فرعا اولى من العكس و لكان القياس ضائعا و تطويلا بلا طائل مثاله في الذرة مطعوم فلا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا قياسا على البر فيمنع في البر فيقول قال صلى الله عليه وآله وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فان الطعام يتناول الذرة كما يتناول البر انت تعلم مما ذكر ان هذا لبيان العلة اذا كان نصا يوجب الا يتناول الفرع بلفظه مثل ان يقول النباش يقطع لانه سارق كالسارق من الحي فيقال لقوله تعالى و السارق و السارقة فاقطعوا ايديهما ترتب القطع على السرقة بفاء التعقيب فيدل على انه المقتضي للقطع كما سبق فيقال فهذا يوجب ثبوت الحكم في الفرع بالنص فان ثبوت العلة يفيد ثبوت الحكم و لا مخلص للمستدل الا منع كونه عاما و سياتيك لذلك زيادة بيان قال **و من شروط علة الاصل ان تكون بمعنى الباعث اي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم لا مجردة امارة و هي مستنبطة من حكم الاصل كان دورا** اقول ما تقدم شروط حكم الاصل و هذه شروط علة الاصل و نعني بها ما تعلل به الحكم في الاصل فمنها ان تكون بمعنى الباعث لا امارة مجردة و معناه ان تكون مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم بلحاظ من تحصيل مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة او تقليلها لانها لو كانت مجرد امارة لم يكن لها فائدة الا تعريف الحكم و انما يعرف بها الحكم اذا لم يكن منصوصا او مجمعا عليها و الا عرف الحكم اثباتا بالنص او الاجماع عليها لا بها فان قيل له الحرمة في الخمر معللة بالاسكار بصريح حرمة الخمر و لا تكون قد عرف بالعلة بل انما تعرف بها و هي مستنبطة حينئذ يلزم الدور لان المستنبطة لا تعرف الا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور قال **و منها ان تكون وصفا ضابطا لحكمة لا حكمة مجردة لخفائها او لعدم انضباطها و لو امكن اعتبارها جاز على الاصح** اقول من شروط العلة ان تكون وصفا ظاهرا منضبطا في نفسه حتى تكون ضابطا للحكمة لا حكمة مجردة و ذلك لخفائها كالرضا في التجارة فنيط بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة او لعدم انضباطها كالمشقة فان لها مراتب لا تحصى و تختلف بالاحوال و الاشخاص اختلافا عظيما ثم ليس كل مرتبة مناطا

بحيث يستلزم وجوده عدم المناسب و لابد ان يستلزم عدمه وجود المناسب ليحصل
الحكم به وحينئذ يكون هو نقيض المناسب فيكون حاصله انه كلما عدم نقيض المناسب فالحكم
كذا اي يجعل عدم نقيض المناسب مظنة لوجود المناسب وهذا لا يصلح لان نقيض المناسب اعني
المناسب ان كان ظاهرا اغنى عن المظنة بنفسه وكان هو العلة بالحقيقة وان كان
خفيا فنقيضه وهو ما عدمه مظنة ايضا خفي لان النقيضين سيان في الجلاء والخفا
ولذلك انا كما نعلم وجود المحسوسات ضرورة نعلم عدمها كذلك فيكون عدم نقيضه
ايضا خفيا والخفي لا يصلح مظنة للخفي وان لم يكن مظنة منافيا للمناسب فالمناسب يحصل
عند وجوده كما يحصل عند عدمه فيكون وجوده وعدمه سوا في تحصيل المصلحة
لا خصوصية لاحدهما فلا يكون عدمه خاصة مظنة للمصلحة فلا يصلح علة وقد
وصناه على هذا الحلف ولنوضح ذلك بمثال وهو انه اذا قيل لم لا يقتل لعدم
ذلك اما لان في قتله مع الاسلام مصلحة فيلزم من اعتبار عدمه تفويتها او فيه
مفسدة وغايته ان الاسلام مانع فما المقتضي لقتله والا فما ان ينافي مناسبا
للقتل هو الكفر مثلا فان كان الكفر ظاهرا فليقل يقتل لانه كافر وان كان خفيا
فالاسلام كذلك فعدمه كذلك ولا فرق ضرورة بين معرفة الكفر ومعرفة الاسلام
عدم الاسلام في الخفا وان كان لا ينافي مناسبا اذ ليس الكفر هو المناسب و
فلذلك قال مالك يقتل وان رجع الى الاسلام فالمناسب امر اخر يجامع الاسلام
فالاسلام وعدمه سوا في تحصيل المصلحة فلا يكون عدمه مظنة الحكم
المختار انه ينافي مناسبا فولك فيكون عدمه مظنة لنقيضه ممنوع وانما يلزم
لو لم يكن ذلك المناسب هو العدم بعينه لجواز ان يكون تعليق الحكم بالعدم كالقتل
كالقتل في مسئلتنا بعدم الاسلام مثله المصلحة المقصودة وهو التزام الاسلام خوفا
من القتل وان اردت امرا وجوديا مناسبا فنختار انه لا ينافيه فولك فيكون
وجوده كعدمه قلنا ممنوع اذ عدمه يستلزم المقصود ووجوده وان لم ينافه
فلا استلزام وان شئت فاعتبر ذلك في المثال المذكور وقلنا ايضا انه لم يسمع
احد يقول العلة كذا او عدم كذا مع كثرة السبر والتقسيم ولو كان صالحا لسمع ولو
قليلا وقد يقال قد سمع فانه لا فرق بين ان يقال علة الاجبار عدم الاصابة والبكارة و
علة تصرف الولي في مال مولية الجنون او عدم العقل والتعبير عن العلل العدمية بعبارات
وجودية واقع وعدمه بالعبارات الصريحة مجرد دعوى وقد استدل بان العلة وجودية
فلا تتصف بها العدم ثبوتها وجودية اي نقيضها وهو لا علة عدم لصدقه على المعدوم
نفي وجودية والا عدم النقيضان وقد تقدم نحو مثله في مسئلة الحسن والقبح جوابه

مرتبة مع

ولا يمكن تعيين شيء منها اذ لا طريق الى تبيين هذا بل انها وضبطها في نفسها فيلتفت
بالسفر فلو وجدت حكمة مجردة وكانت ظاهرة بنفسها منضبطة بحيث يمكن اعتبارها
ومعرفتها جاز اعتبارها وضبط الحكم بها على الاصح لانا نعلم قطعا انها هي
المقصودة للشارع وانما اعتبر المظنة لاجلها المانع هو خفاؤها واضطرابها فاذا
زال المانع من اعتبارها قطعا وقيل لا يجوز لا لا توقيف من الشارع ولم يقع
ولم تعتبر المظان بدونها وقد اعتبر كما في الملك المترفه في السفر وصاحب الصنعة
الشاقة في الحضر والجواب المنع لا سامحكم كذلك فيما يقصده الشارع في الحامد والمظنة
لاجل اطرادها وانعكاسها كما سيجي قال ومنها ان لا تكون عدما في الحكم الثبوتي
لنا لو كان عدما لكان مناسبا او مظنة مناسبة وتقرير الثانية ان العدم المطلق
باطلاق المخصص بامر ان كان وجوده منشا المصلحة فباطل وان كان منشا
مفسدة فمانع وعدم المانع ليس علة فان كان وجوده ينافي وجود م
المناسبة فتعين سعيه وان كان خفيا فنقيضه خفي ولا يصلح الخفي مظنة
الخفي وان لم يكن فوجوده كعدمه وايضا لا يسمع احد يقول العلة كذا او
عدم كذا واستدل بان لا علة عدم فنقيضه وجود وفيه مصادرة وقد
تقدم مثله اقول يجوز تعليل الحكم الثبوتي بالثبوتي كالتحريم بالاسكار والعدمي
بالعدمي كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالاسراف
واما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي ففيه الخلاف والاكثر على
جوازه والمختار منعه لنا لو كان العدم علة للحكم الثبوتي لكان مناسبا او مظنة
واللازم باطل بقسميه اما الاول وهي الملازمة فلانه لابد ان يكون علة بمعنى الباعث
فهي اما نفس الباعث وهو المناسب او امر مشتمل عليه وهو المظنة واما الثانية
وهي بطلان اللازم فتقريرها ان العدم المعلل به اما عدم مطلق او عدم مخصص بامر
يضاف هو اليه اما العدم المطلق فواضح انه لا يعلل به لعدم تخصيصه بمحل وحكم واستوا
نسبته الى الكل واما العدم المخصص بامر فلانه اما ان يكون وجود ذلك الامر منشا
لمصلحة او لمفسدة او لا يكون فان كان منشا المصلحة فباطل لان اعتبار عدمه
تفويت لتلك المصلحة فلا يصلح مقصودا وان كان منشا المفسدة فهو مانع وعدمه
عدم مانع وعدم المانع ليس علة بل لابد معه من مقتضٍ يقال اعطاه لعلمه ولفقره
وسافر للعلم وللتجارة ولو علل بنفي منها لعدم المانع لعد حمقا وسخفا هذا اذا
كان وجوده منشا المصلحة او المفسدة حتى يكون عدمه مناسبا وان لم يكن كذلك
حتى يكون عدمه مظنة فاما ان يكون وجوده منافيا للمناسب او لا فان كان فهو

الحنفي

من النقض بالاستحسان وكون اثبات الوجود بصورة السلب مصادرة لجواز كونه ثبوتيا او منقسما ومن اجد هنا انه يقتضي ان لا يعلل بالعدم اصلا وتعليل العدمي بالعدمي جايز اتفاقا قال فالواضح تعليل الضرب بانتفا الامتثال قلنا بالكف قيل لا تكون العدم جزا منها قالوا انتفا معارضة المعجزة جزء من المعرف لصحة كونه دليلا ولا جزء من المعرف قلنا شرط لا جزء افول للخصم بحثان قالوا لا يصح تعليل الضرب بانتفا الامتثال مع ان الضرب ثبوتي وانتفا الامتثال عدمي قلنا لا نسلم صحة التعليل به بل بالكف عن الامتثال وهو امر ثبوتي محقق قالوا انا نعلم معرفة كون المعجز معجزا امر وجودي وهو معلل بالتحدي بالمعجز مع انتفا المعارض فهذه علة جزء منها عدم وما جزؤه عدم فهو عدم وقد علل به وجودي فبطل سلب الكلي وكذلك الدليل علة لمعرفة كون المدلول علة وهي وجودية والدليل عدمي لانه عبارة عن الوجود مع العدم وما جزؤه عدم فهو عدم الجواب العدم في الصورتين شرط لا جزء لاحتمال نفس التحدي لا بشرط المعجز قال وان لا تكون المتعدية المحل ولا جزءا منه لاستحالة الالحاق وتخالف القاصرة والقاصرة بنص او اجماع صحيحة بالاتفاق والاكثر على صحتها بغيرهما كتعليل الربا في النقدين بجوهريتهما خلافا لابي حنيفة لنا ان الظن حاصل بان الحكم لاجلها وهو المعني بالصحة بدليل صحة المنصوص عليها واستدل لو كان صحتها موقوفة على تعديتها لم يتعكس الدور والثانية اتفاق واجيب بانه دور معية قالوا لو كانت صحيحة لكانت مفيدة والحكم في الاصل بغيرها ولا فرع وردت بانها فائدة القاصرة بنص وبان النص دليل الدليل وبان الفائدة معرفة الباعث المناسب فيكون ادعى الى القبول واذا ورد وصف اخر متعد لم يتعد الا بدليل على استقلاله اقول العلة تنقسم الى متعد به تتعدى الاصل ويوجد في غيره والى قاصرة لا تتعداه اما المتعدية فيشترط فيها ان لا تكون المحل او جزء المحل حقيقة اذ لا يتصور تعديهما واما الجزء المحمول الاعم فلا يسميه المتكلم جزءا بل وصفا نفسيا واما القاصرة ان جوزت فقد تكون المحل او جزءه اذ لا مانع يقتضي النظر في القاصرة وجواز التعليل بها وعدمه اما اذا كان ثبوتها بالنص او الاجماع فصحيح اتفاقا وان كان بغيرهما من مسالك العلة كالمناسبة والسبر فالاكثر على صحتها مثالها تعليل حرمة الربا في النقدين بجوهريتهما اي بكونهما ذهبا وفضة وهو نفس المحل او جوهريتهما اي كونهما جوهري الثمن وهو وصف قاصر وخالف في ذلك ابو حنيفة لنا ان الظن حاصل

بان الحكم

بان الحكم لاجلها لانه المفروض وهو معنى صحة التعليل بها بدليل صحة المنصوص عليها اتفاقا وان لم يفد النص الا الظن فلو كان معنى التعليل بها بدليل صحة المنصوص عليها القطع بان الحكم لاجلها لما جاز ذلك ايضا واستدل بانه لو كان صحة العلية موقوفة على تعديتها لم تكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف بالاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها واجيب بمنع الملازمة فان ذلك يلزم الدور قلنا نعم لكنه دور معية لا دور تقدم وانه جائز بيانه ان العلة لا تكون الا متعدية لا انها تكون متعدية ثم تكون علة والمتعدية لا تكون الا علة لا انها تكون علة ثم متعدية وهو واضح وقد يجاب ايضا بان التعدية شرط العلية بمعنى وجود الوصف في غيره والمشروط بها بمعنى وجود الحكم به في غيره فذلك غلط نشا من الاشتراك قالوا لو كانت العلة القاصرة صحيحة لكانت مفيدة لان اثبات ما لا فائدة فيه لا يصح شرعا وعقلا لكنها غير مفيدة لان فائدتها منحصرة في اثبات الحكم بها وهو منتف الا فاما في الاصل او في الفرع اما في الاصل فالحكم يثبت فيه بغيرها من نص او اجماع واما الفرع فالمفروض انه لا فرع الجواب اولا النقض بالقاصرة اذا ثبتت بنص او اجماع فان هذا الدليل بعينه يجري فيها مع جوازها اتفاقا وثانيا بانا لا نسلم ان الحكم في الاصل عرف بغير العلة بل عرف بالعلة والنص دل على كونها دليلا فاذا قال حرم الثمن ربوي فقد عرف كون النقدين ربويين بكون الربوية معللة بجوهريته الثمن والنص دليل الدليل وثالثا بانا لا نسلم حصر الفائدة في معرفة الحكم بل ههنا فائدة بان اخريان احداهما معرفة الباعث المناسب فان الحكم اذا عرف كذلك كان اقرب الى القبول والاذعان من التعبد المحض وثانيتهما انه اذا ورد وصف اخر متعد وقد علمت قاصرة جاز ان يكونا جزئي العلة فلا تعدية وان يكون كل مستقلة فتحصل التعدية واذا جاز الامران فلا تعدي الا بدليل على كونه مستقلا لا جزءا وقد تبين من هذا ان الاستدلال يرجح بالتعدية فلا توقف قال وفي النقض وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم ثالثها يجوز في المنصوصة لا المستنبطة والعها عكسه وخامسها يجوز في المستنبطة وان لم يكن المانع وللا عدم شرط والمختار ان كانت مستنبطة لم يجز الا لمانع او عدم شرط لانها لا تثبت عليتها الا بيان احدهما لان انتفا الحكم اذا لم يكن لذلك لعدم المقتضي وان كانت منصوصة فبظاهر عام فيجب تخصيصه كعام وخاص وتخصيص وتحتمل تقدير المانع لنا لو بطلت لبطل المخصص فالجمع بين الدليلين

ق ولتبطل القاطعة كعليه القصاص والحلد وغيرهما اقول قد تعد من شروط العلة ان تكون مطردة اي كلما وجدت وجد الحكم ق عدم ذلك يسمى انتقاضا وهو ان يوجد الوصف الذي يدعى انه علة في محل ما مع عدم الحكم فيه وتخلفه عنها ق قد اختلف في جواز التخصيص لكونه غير قادح في العليه فينبغي معه بطل العليه على مذاهب اولها يجوز مطلقا ق ثانيها لا يجوز مطلقا ق ثالثها يجوز في المنصوصة دون المستنبطة ق رابعها يجوز في المستنبطة لمانع او عدم شرط دون المنصوصة وخامسها يجوز في المستنبطة ق لو بلا مانع او عدم شرط دون المنصوصة ق المختار هذا التفصيل وهو انها ان كانت مستنبطة لم يجز الا لمانع او عدم شرط لان العلية لا تثبت عند التخلف الا ببيان احدهما لان انتفا الحكم اذا لم يكن لمانع ولا لعدم شرط فهو لعدم المقتضي قطعا فلو كان الوصف مقتضيا لثبت الحكم في صورة النقض ولم يثبت فليس مقتضيا وان كانت منصوصة فلا يكون النقض بقاطع في خصوصية محل النقض ~~ولم يثبت فليس مقتضيا وان كانت~~ منصوصة ق الا لثبت الحكم ق لا في غيره ق الا فلا تعارض وانما يكون بظاهر عام وحينئذ يجب تخصيصه بغير صورة النقض لان ذلك النص عام يدل على العلية في محل النقض وغيره وعدم الحكم خاص يدل على عدم العلية في محل النقض ق اذا تعارض عام وخاص فقد علمت ان الواجب تخصيص العام مثاله ان يجيء المانع النص بانتقاض الوضوء ثم يثبت ان الفصد لا ينقض الوضوء فيحمل على غير الفصد وانه لم يرد بالعموم ق وجب تقدير مانع يمنع من العلية ثمه وان كنا لا نعلمه بعينه لئلا يلزم الحكم بدون الحكم فان فيه ابطال العلية لما ذكرنا ان عدم الحكم يدل وانما لعدم المقتضي فيبطل الاقتضا وحاصل هذا المذهب انه لا بد من مانع او عدم شرط لكن في المستنبطة يجب العلم به بعينه ق الا لم تظن العلية ق في المنصوصة لا يجب و يكفي في ظن العلية تقديره وفي المنصوصة لا تبطل العلية بالتخلف لنا لو بطلت العلية بالتخلف لبطل المخصص مطلقا ق اللازم منتف بيان الملازمة انه لبس الا مخصص العموم دليل كونه علة وخصوص هذا المدلول ملغاة قطعا فانتفى الفرق بينه وبين ساير المخصصات فلو لم يجز هذا لم يجز شيء منها ق لنا ايضا انه جمع بين الدليلين دليل الاعتبار للعمل به في محله وهو ما عدا صورة النقض ق دليل التخصيص ق هو في صورة النقض فوجب المصير اليه لغيره ق لنا ايضا انها لو بطلت لبطلت العلل القاطعة كعلة القصاص ق هو القتل العمد العدوان للتخلف في الوالد ق كعلة الجلد ق هو الزنا للتخلف في المحصن ق علة القطع وهي السرقة للتخلف في مال الابن والغريم الى غير ذلك ق اللازم باطل بيان الملازمة انه لو فرض منافاة التخلف للعلية اذ لولاه فلا مانع من صحة المنصوصة قال ابو الحسين النقض يلزم فيه مانع او انتفا شرط فتبين ان نقيضه من الاول قلنا البين خلاف من الباعث ومرجع النزاع لفظيا قالوا لو صحت للزم الحكم ق اجيب بان صحتها كونها

بامعنه لا لزوم الحكم فانه مشروط بانتفاء المعارض دليل الاعتبار ق دليل الاهدار قلنا الا انتفاء المعارض لا ينافي كالشهادة قالوا تفسد كالعقلية واجيب بان العقلية

اقول هذه حجج القائلين بعدم جواز النقض قال ابو الحسين النقض انما يصح مع وجود مانع او عدم شرط فيكون نقيضه وهو عدم المانع او وجود الشرط جزءا من العلة لان المستلزم هو العلة مع ذلك فلا تكون الاولى تمام العلة فيقدح عليها مثاله اذا علم ان الربا تثبت في الحبوب لكونه موزونا فنقض بالرصاص فيقال المانع البياض ق الشرط الشيء ق فقد علم ان العلة كونه موزونا مع انه ليس بابيض او مع انه اسود فلا يكون كونه موزونا هو العلة بل جزء العلة الجواب لا نلزم من كونه لا بد منه ان يكون جزءا من العلة اذ المراد بالعلة الباعث وليس ذلك من الباعث في شيء وعلى هذا فيرجع النزاع لفظيا مبنيا على تفسير العلة فان فسرت بالباعث على الحكم جاز النقض وان فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز قالوا ثانيا لو صحت العلية مع التخلف للزم الحكم في صورة التخلف لان من صورة صحة العلية لزوم المعلول لعلته التي اجتمع كونه من لوازم العلية لا يطونا بها كونها باعثة لا لزوم الحكم لها مطلقا فان لزوم الحكم مشروط بعدم المانع ووجود الشرط ~~ملكونه~~ وكونه علة يلزمه اللزوم اذا لم يوجد مانع ولم يعدم شرط ق ذلك غير محقق فينتفي اللزوم قالوا ثالثا تعارض دليل العلية وهو وجود الحكم معه ق دليل الاهدار وهو التخلف عنه فتساقطا فلا يعمل بدليل العلية وهو المطلق الجواب لا نسلم ان التخلف دليل الاهدار فان الحكم في تلك الصورة المخصوصة انتفى لمعارض وهو لا يبطل العلية وذلك كالشهادة اذا عورضت بشهادة فتعارضتا فانه لا يبطل حكم الشهادة مطلقا فالعلة شاهدة بالحكم ق التخلف في صورة معينة لمانع فيها لا يبطل شهادة العلة بالحكم ولا يوجب عدم قبولها مطلقا قالوا رابعا التخلف يفسد العلية كما يفسد العلية العقلية فانه اذا وجدت الحركة ولم توجد العالمية علم قطعا ان الحركة ليست علة للعالمية الجواب ان العلل العقلية علل بالذات ق تستلزم معلولها استلزاما ذاتيا ق اما بالذات لا ينفك لا جرم دل الانفكاك على عدم العلية وهذه علل بالوضع فقد لا تستلزم معلولها فلا يصير الانفكاك دليلا قال المجوزون في المنصوصة لو صحت المستنبطة مع التخلف لكان لتحقق المانع ق لا يتحقق الا بعد صحتها فكان دورا ق اجيب بانه دور معيه ق الصواب ان استلزام الظن بصحتها عند التخلف يتوقف على تحقق المانع يتوقف على ظهور الصحة فلا دور وان كان عليا القفير يتبين انه لصحة وان لم يظهر

آخر توقف الظن فإن تبين مانع عاد والا زال قالوا دليلها اقتران وقد سلفنا
وقد تقدم أقول هاتان حجتان لأصحاب المذهب الثالث وهم المجوزون في المنصوصة
دون المستنبطة قالوا أولا لو صحت العلة المستنبطة مع كونها منقوضة لكان تحقق
المانع واللازم منتف أما الملازمة فلأن التخلف بلا مانع دليل قاطع على عدم الاقتضا
كما مر وأما انتفا اللازم فلأن المانع إنما يتحقق بعد صحة العلية إذ لو لم تصح العلية
فعدم الحكم لعدم العلية ولا أثر لما يسمى مانعا فلا يكون مانعا فتتوقف الصحة
على المانع والمانع على الصحة ويلزم الدور وقد أجيب عنه بأن الدور إنما يمتنع
لو كان دور تقدم بأن يعتبر التقدم في الطرفين وأما إذا كان دور معية فلا
وهذا دور معية إذ غايته امتناع انفكاك كل عن الآخر وأما عدم الانفكاك بصفة
التقدم فممنوع ولكن هذا ليس بصواب لظهور تقدم كل على الآخر إذ لا يعلم المانعية إلا
بعد العلم بالاقتضا ولا يعلم الاقتضا إلا بعد العلم بالمانعية بل الصواب أنا بادي الرأي
والنظر إلى المناسبة أو غيرها يظهر لنا صحة العلة ونظنها ظنا حتى يتحقق التخلف
وعند التخلف إن وجدنا أمرا يصح أن يسند إليه لصلوحه له لحكمنا على ذلك الأمر أنه مانع
واستمر ظن الصحة والا زال فإذن استمرار الظن بصحتها يتوقف على وجود المانع وكونه
وكونه مانعا يتوقف على ظهور الصحة وظنها لا على استمراره فزال الدور ومثاله المحقق
في العرفيات أن من أعطى فقيرا ظن أنه إنما أعطاه لفقره فإن لم يعط فقيرا آخر توقف
الظن لجواز وجود المانع وعدمه فإن تبين مانع كفسقه عاد الظن أنه كان
للفقر وههنا مع ذلك الباعث لم يعطه لفسقه والا زال الظن كونه للفقر علم
أن هذا مشكل إذا كان العلم بالتخلف مقارنا لا متأخرا فالأصوب أن المانعية كونه بحيث
إذا جامع علة باعثة منعها مقتضاها كالفسق للإعطا لكن لكل وجد الباعث أو لا
ووجود المانع الموقوف عليه العلية هو هذا القدر لا كونه مانعا بالفعل الذي يتوقف
على العلية فلا دور قالوا ثانيا دليل المستنبطة اقتران الحكم بها وقد شهد لها
بالاعتبار والإلغاء شهد عليها بالإهدار في محل النقض فتعارضا وتساقطا وبطلت
العلية والجواب أنه قد تقدم أن الانفكاك للمعارض لا يبطل الشهادة قال المجوز في
المستنبطة لا المنصوصة دليلها نص عام فلا يقبل وأجيب إن كان قطعيا فمسلم
وإن كان ظاهرا وجب قبوله أقول هذه حجة أصحاب المذهب الرابع وهم المجوزون
في المستنبطة دون المنصوصة قالوا المنصوصة دليلها نص عام فيثبت في محل النقض
شرعا فلا يقبل النقض إذ يلزم إبطال النص بخلاف المستنبطة فإن دليلها الاقتران
مع عدم المانع ولا تخلف عنه والجواب أنه إن كان النص العام قطعيا فمسلم أنه لا يقبل

التخصيص كثيره

١٦٤

التخصيص كثيره من التخصيصات فلا يخصص بتخصيص العلية فليس بمحل النزاع وإن كان
ظاهرا وجب قبوله وتعين تقدير المانع كما ذكرنا قال الخامس المستنبطة علة بدليل ظاهر
وتخلف الحكم مشكك فلا يعارض الظاهر وأجيب بأن تخلف الحكم ظاهر أنه ليس بعلة
في المناسبة والاستنباط مشتملا قلنا والتحقيق أن الشك في أحد المتقابلين يوجب
الشك في الآخر قالوا لو توقف كونها أمارة على ثبوت الحكم في محل آخر لانعكس وكان
دورا أو تحكما وأجيب بأنه دور معية والحق أن استمرار الظن بكونها أمارة يتوقف
على تحقيق المانع أو ثبوت الحكم وهما على ظن كونها أمارة أقول هاتان حجتان
لأصحاب المذهب الخامس وهم القائلون بالجواز في المستنبطة وإن لم يكن مانع والأولى
شرط قالوا أولا المستنبطة علة بدليل ظاهر يوجب ظن العلية والتخلف مشكك فلا
يوجب ظن عدم العلية إنما يوجب الشك فيه إذ يحتمل تقدير المانع لا يحتمل تقدير عدمه
ويحتمل وكلاهما جائز على السوا والظن لا يندفع بالشك فالتخلف لا يبطل العلية وقد
أجيب عنه بالمعارضة وهو أن التخلف دليل ظاهر على عدم العلية ودليل المستنبطة
مشكك إذ مع المانع يتخلف ومع عدمه لا يتخلف وكلاهما جائز على السوا وهذا الجواب
جدلي والتحقيق أن الشك في أحد المتقابلين يوجب الشك في الآخر فإذا كان التخلف مشككا في
عدم العلية كان مشككا في العلية إذ حقيقة الشك احتمال المتقابلين سوا فإذن
في تلك العلية مظنونة بدليلها وعدم العلية مشكوك فيه بدليله كلام متناقض
لا يلتفت إليه فإن قلت فقد تقرر في كتب الفقها أن اليقين لا يرتفع بالظن والظن لا يرتفع
بالشك والمراد لا حكمهما عند تعارضهما وذلك لا يتصور إلا لاجتماعهما في متعلق
واحد لتضاد أنواع الاعتقاد على ما تقرر قلت معناه أن حكم الأول الأقوى
لا يزول بحكم الثاني الأضعف الطارئ عليه الرافع له لا أنه لا يزول فإن قيل
فيزول الحكم بمثله فيما نحن فيه قلنا الكلام ههنا في نفس ظن العلية فإذا زال
بالشك حكمنا بعدم الاعتبار واعلم أن ههنا زيادة تحقيق وهي أن الشك إنما ينشأ
من التعارض لأن مقتضى أحدهما الظن والآخر الشك إذا انفرد أعني بعدم عند
الاجتماع ما مقتضاه الظن فيعمل به قالوا ثانيا لو توقف كونها أمارة وهو ثبوت
الحكم بها في غير صورة التخلف على ثبوت الحكم بها في صورة التخلف لانعكس
فيتوقف ثبوته فيها على ثبوته في غيرها فيلزم الدور وإن لم ينعكس يلزم
التحكم والترجيح بلا مرجح فقوله أو تحكما ليس عطفا على قوله فكان دورا إذ
التحكم ليس لازما للانعكاس بل لعدمه أو كان تحكما عطفا على لانعكس وقد أجيب
عنه بأنه دور معية لا دور تقدم كما تقدم وهذا ليس بحق لأنا لا نعلم عليتها إلا

الا ثبوت الحكم بها في جميع صورها وجوده فلو علم ثبوت الحكم بها لزم دور التقدم قطعاً إذ ما به يعلم الشيء قبل العلم بالشيء والجواب الحق أن الدليل إذا دل على علية الوصف فبادي الرأي وأول النظر من غير تتبع الصور والوقوف على العلة وعدمه بطل العلية فإذا أمعن فيما هو شرط العلية من إجراء الأمر بين ما ثبوت الحكم معه في جميع الصور أو وجود مانع من ثبوته أولى أسمنا فلا عليه فإن علم تحققه استمر الظن وإلا فاستمرار ذلك ظن كونها أمارة تتوقف على أحدهما وهما على ظهور كونها أمارة وهو أيد أظنها فلا دور قال وأما الكسر وهو وجود الحكمة المقصودة مع تخلف الحكم المختار لا يبطل كقول الحنفي في العاصي بسفره مسافر فيترخص كغير العاصي ثم يبين المناسبة بالمشقة فيعترض بصنعة شاقة في الحضر لنا أن العلة السفر لعسر انضباط المشقة ولم يرد النقض عليه قالوا الحكمة هي المعتبرة قطعاً فالنقض وارد قلنا قدر الحكمة المساوي به في محل النقض مظنون ولعله لمعارض والعلة في الأصل موجودة قطعاً فلا يعارض الظن القطع حتى لو قدرنا وجود قدر الحكمة أو أكثر قطعاً فإن بعداً أبطل إلا أن يثبت حكم آخر أليق بها كما لو علل القطع بحكمة الزجر فعورض بالقتل العمد العدوان فإن الحكمة أزيد لو قطع فيقول ثبت حكم آخر أليق بها يحصل به زيادة وهو القتل أقول قد شرط قوم في علة الحكم إذا لم يكن حكمة بل مظنة حكمة أن تكون حكمتها مطردة أي كلما وجدت الحكمة وجد الحكم فإذا وجدت في محل بدون العلة ولم يوجد الحكم فيه سمي كسراً وقد يعبر عنه بأن الكسر يبطل العلية فالمختار عنده أنه لا يبطل العلية مثاله أن يقول الحنفي في المسافر العاصي بسفره مسافر فيترخص بسفره كغير العاصي فإذا قيل له لم قلت إن السفر علة في الترخص قال بالمناسبة لما فيه من المشقة المقتضية للترخص لأنه تخفيف وهو يقع لمن حصل له فيعترض عليه بصنعة شاقة في الحضر كحمل الأثقال وضرب المعاول وما يوجب قرب النار وظهيرة القيظ في قطر الحار لنا أن العلة هو السفر ولم يرد النقض عليه وصحح الجماعة بأن العلة السفر هو أنه وإن كان المقصود المشقة لكنها تعذر ضبطها لاختلاف مراتبها بحسب الأشخاص والأحوال وليس كل قدر منها يوجب الرخص وإلا سقطت العبادات وتعيين القدر منها الذي يوجبه متعذر … فضبطت بوصف ظاهر منضبط هو السفر فجعل أمارة لها فلا معنى للعلة إلا ذلك قالوا الحكمة هي المعتبرة قطعاً والوصف معتبر تبعاً لها فالنقض وارد على العلة لأنها إذا وجدت الحكمة ولم يوجد الحكم دل على أن تلك الحكمة

غير معتبرة فكذا الوصف المعتبر بتبعها فإن المقصود إذا لم يعتبر فالوسيلة أولى مثله أجدر الجواب أن قدر الحكمة كالمشقة مثلاً لما اختلف ولا بد في ورود النقض من وجوده بحكمه في محل النقض مساوياً به لما يراد نقضه فإن علم اعتبار الأصل لا يوجب عدم اعتبار الأقوى وذلك غير متيقن فلعله أقل حكمة أو لعله لمعارض ومع المعارض ينقص قدر الحكمة أو يبطل فلذلك لم يعتبره الشارع ووجود العلة في الأصل قطعي وإذا ثبت ذلك وجب اعتبار العلة القطعية ولا يصلح التخلف الظني معارضاً له فإن الظني لا يعارض القطعي فإن قلت يفرض الكلام في صورة يعلم وجود قدر الحكمة أو أكثر فيجب أن تبطل العلية لأن القاطع إذا عارض القاطع تساقطا قلنا هذا بعيد ولو تحقق مع بعده أبطل العلية لكن لا في كل صورة بل إذا لم يثبت حكم آخر أليق بتحصيل تلك العلة منه كما في المثال المذكور وهو أن يقول المعلل إنما يقطع اليد باليد للزجر فيقول المعترض فلو قطع اليد في القتل العمد العدوان لحصلت الحكمة أكثر لأن مقصود الزجر عن القتل أزيد من مقصود الزجر عن القطع ولم يشرع القطع فانتقض عليه الزجر الجواب إنما لم يقطع لا لأن حكمة الزجر غير مقصودة بل لأن ذلك القدر الحاصل منهما بالقطع كاف في الزجر عن القطع ويبقى الزجر الأكثر وهو الزجر عن القتل ما يحصل به الزجر الأكثر وهو ما يحصل به ما يحصل بالقطع وزيادة وشرع القتل فإن القطع يحصل به إبطال اليد والقتل يحصل إبطال اليد وإبطال ما عداها فيكون أليق وأشد زجراً من القطع فلا يلزم عدم اعتبار تلك الحكمة وأنت تعلم مما ذكرنا أنه يلزم من مساواة الفرع الأصل في الحكمة المساواة في الحكم ولا يلزم ذلك من الأقل إذ قد لا يعتبر ولا من الأكثر إذ قد لا يحصل قال وأما النقض المكسور وهو نقض بعض الأوصاف فالمختار لا يبطل كقول الشافعي في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح مثل بعتك عبداً فيعترض بما لو تزوج امرأة لم يرها لنا أن العلة المجموع فلا نقض فإن بين عدم تأثير كونه مبيعاً كان كالعدم فيصح النقض فلا بد من ذكره لدفع النقض أقول إذا نقض العلة بترك بعض الصفات سمي نقضاً مكسوراً وهو في الحقيقة نقض بعض الصفات وإنه بين النقض والكسر كأنه قال الحكمة المعتبرة تحصل باعتبار هذا البعض وقد وجد في المحل ولم يوجد الحكم فهو نقض لما ادعاه علة باعتبار الحكمة وقد اختلف في أنه هل يبطل العلية فالمختار أنه لا يبطلها مثاله أن يقول الشافعي في منع بيع الغائب إنه مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه كما لو قال بعتك عبداً من غير

بعين فيبقى المعترض هذا منقوض بما لو تزوج امراة لم يرها فانها مجهولة الصفة عند العاقد حال العقد و هو صحيح فمعحذف فيه قيد كونه مبيعا و نقض الباقي و هو كونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد لنا ان العلة المجموع فلا نقض عليه اذ لا يلزم من عدم علية البعض عدم علية المجموع هذا اذا اقتصر على نقض البعض و اما اذا اضاف اليه الغاء الوصف المتروك و هو كونه وصفا طرديا لا مدخل له في العلية بان يبين عدم تاثير كونه مبيعا بان العلة كونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد لانه مستقل بالمناسبة فحينئذ يكون وصف كونه مبيعا كالعدم فيصح النقض لوجوده على ما يصلح علة و لا يكون مجرد ذكره دافعا للنقض خلافا للشرذمة لانه مجرد ذكره لا يستبحر امر العلة اذا قام الدليل على انه ليس جزء اي يتعين الباقي لصلوح العلية فيبطل بالنقض و تصريحا صله سوى ترديد و هو انك تجعل العلة اما المجموع او الباقي و كلاهما باطل اما المجموع فلا لغا الملغى و اما الباقي فللنقض قال و اما العكس و هو انتفا الحكم لانتفا العلة فاشتراطه مبني على منع تعليل الحكم بعلتين لانتفا الحكم عند انتفا دليله و نعني انتفا العلم او الظن لانه لا يلزم من انتفا الدليل على الصانع انتفاؤه

اقول شرط قوم في علة الحكم الاصل الانعكاس و هو انه كلما عدم الوصف عدم الحكم و لم يشترطه اخرون و الحق انه مبني على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين لانه اذا جاز ذلك صح ان ينتفي الوصف و لا ينتفي الحكم لوجود الوصف الاخر و قيامه مقامه و اما اذا لم يجز فثبوت الحكم دون الوصف يدل على انه ليس علة له و لا امارة عليه و الا لانتفا الحكم بانتفائه لوجوب انتفا الحكم عند انتفاء دليله و نعني بذلك انتفا العلم او الظن لا انتفا نفس الحكم اذ لا يلزم من انتفا دليل الشي انتفاؤه و الا لزم من انتفا الدليل على الصانع انتفا الصانع تعالى و انه باطل نعم يلزم انتفا العلم او الظن بالصانع فانا نعلم قطعا ان الصانع لو لم يخلق العالم او لم يخلق فيه الدلالة لم يلزم انتفاؤه قطعا هذا اما على الاول اما على راي المصوبة فلا حاجة الى هذا العذر لان مناط الحكم عندهم العلم او الظن فاذا انتفا انتفا الحكم و على راينا يمكن ان يقال ينتفي الحكم لئلا يلزم تكليف المحال و قد يقال العلة الدليل الباعث على الحكم و قد يخالف مطلق الدليل فيلزم من عدمه عدم الحكم و كيف لا و الحكم لا يكون الا الباعث اما وجوبا او تفصيلا قال و في تعليل الحكم بعلتين اي علة كل مستقلة ثالثها للقاضي يجوز في المنصوصة لا المستنبطة و رابعها عكسه و خامسها الامام

يجوز و لكن لم يقع لنا انه لم يجز لم يقع و قد وقع فان اللمس و البول و الغائط و المذي يثبت بكل واحد منها الحدث و القصاص و الردة يثبت بكل منهما القتل و لم الاحكام متعددة و لذلك ينتفي قتل القصاص و يبقى الاخر و بالعكس قلنا اضافة الشي الى احد دليليه لا يوجب تعدده اي الا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط و ايضا لو امتنع لامتنع تعدد الادلة لانها ادلة

اقول لما علمت ان صحة اشتراط الانعكاس فرع تعدد العلة فلنبحث ذلك متمما لما نتكلم فيه فنقول المبحث تعليل الحكم الواحد بعلتين اي بعلل كل واحدة منهما او منها مستقلة باقتضا الحكم لا بجزء المجموع المركب منهما او منها فان ذلك له بحث اخر سبق ذكره و الراسخ و فيه مذاهب احدها الجواز ثانيها لا يجوز ثالثها و هو مذهب القاضي يجوز في المنصوصة دون المستنبطة رابعها عكسه و هو انه يجوز في المستنبطة دون المنصوصة ثم بعد الجواز قد اختلف في الوقوع فالجمهور على الوقوع و مختار الامام انه يجوز و لكنه لم يقع لنا لو لم يجز لم يقع ضرورة و قد وقع فان اللمس و المس و البول و المذي و الغائط امور مختلفة الحقيقة و هي علل مستقلة للحدث لثبوت الحدث بها و هو معنى الاستقلال و كذلك القصاص و الردة مختلفان و هما علتان مستقلتان لحل القتل لثبوت جواز القتل بكل واحد منهما فان قيل لا نسلم ان الحكم فيما ذكرتم واحد بل الاحكام متعددة فان القتل بالقصاص غير القتل بالردة و لذلك ينتفي احدهما و يبقى الاخر كما ينتفي قتل القصاص بالعفو و يبقى قتل الردة و ينتفي قتل الردة بالاسلام و يبقى قتل القصاص الجواب انه لو تعددت الاحكام لما تعددت باضافتها الى الادلة اذ ليس ثم ما به الاختلاف الا ذلك و الا للازم باطل لان اضافة الحكم الى احد الدليلين تارة و الى الاخر اخرى لا يوجب تعددا و الا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط فكان يتصور ان ينتفي احدهما و يبقى الاخر و لنا ايضا انه لو امتنع تعدد العلل لامتنع تعدد الادلة لان العلل الشرعية ادلة لا موثرات و قد منع و بيان ان الادلة الباعثة اخص و الا لزم من امتناعه امتناع الاعم قال المانع لو جاز لجاز كل واحدة مستقلة غير مستقلة لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها فاذا تعددت تناقضت و اجيب بان معنى استقلالها انها اذا انفردت استقلت فلا تناقض في التعدد قالوا لو جاز لاجتمع المثلان و تحصيل الحاصل لان المحل يكون مستغنيا غير مستغن و في الترتيب تحصيل الحاصل قلنا في العلل العقلية فاما مدلول الدليلين فلا قالوا

انها اذا انفردت ثبت م

بالجزئية سيما عند عدم ظهور وجه الترجيح قال القاضي لا تعدد في المنصوصة وأما المستنبطة فيستلزم الجزئية لرفع التحكم فإن عينت بالنص رجعت منصوصة وأجيب بأنه يثبت الحكم في محال أفرادها فيستنبط أقول القاضي وهو المجوز في المنصوصة دون المستنبطة له مقامان أحدهما الجواز في المنصوصة فقال لا تعدد فيها إذ لا مانع أن يجعل الله الحكم أمارتين ثانيهما عدم الجواز في المستنبطة فقال إذا اجتمعت أوصاف كل صالح للعلية حكمنا بكون كل واحد جزء العلة إذ الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم لقيام الاحتمالين في نظر العقل ولا نص يعين أحدهما وإلا رجعت منصوصة وهو خلاف المفروض والجواب لا نسلم لزوم التحكم فإنه يمكن استنباط الاستقلال بالعقل وهو أن يكون كما اجتمعت وجد منفردًا كل في محل فيثبت فيه الحكم فيستنبط العقل أن العلة كل واحد لا الكل كما وجدنا المس وحده واللمس وحده في محلين وثبت الحدث معهما علمنا أن كل واحد منهما علة مستقلة وإلا لما ثبت الحكم في محل أفرادها فحكمنا بذلك عند الاجتماع قال العاكس المنصوصة قطعية والمستنبطة وهمية فقد تساوى الإمكان وجوابه واضح أقول للعاكس لمذهب القاضي وهو المانع في المنصوصة المجوز في المستنبطة فله أيضًا مقامان أحدهما المنع في المنصوصة واستند بأن المنصوصة قطعية بتعيين الشارع بأعيانها على الحكم فلا يقع فيه التعارض والاحتمال وثانيهما الجواز في المستنبطة واستند بأن المستنبطة وهمية فقد تساوى الإمكان فيهما ولا بد كلًّا منهما مرجح معلنان على الظن فيجب اتباعهما والجواب واضح وهو منع كون المنصوصة قطعية وإن سلم فلا يمنع القطع بالاستقلال أن يتعدد الدليل أعني قال الإمام وقال إنه النهاية القصوى وفلق الصبح لو لم يكن ممتنعًا شرعًا لوقع عادة ولو نادرًا لأن إمكانه واضح وكونه لو وقع لعلم ثم ادعى تعدد الأحكام فيما تقدم أقول الإمام وهو القائل بعدم الوقوع قد ذكر في بيانه وجهًا وزعم أنه الغاية القصوى في القوة وفلق الصبح في الوضوح وهو أنه لو لم يكن ممتنعًا شرعًا لوقع ولو على سبيل الندرة واللازم منتف أما الملازمة فلأن إمكانه واضح وما خفي إمكانه وجوازه يمكن أن يتوهم امتناعه فلا يقع لكن ما كان إمكانه وجوازه واضحًا مغلوبًا لا بد مع التكثر والتكرر لو أوردهما بما يقضي العادة بامتناع أن لا يقع أصلًا وأما انتفاء اللازم فلأنه لو وقع لعلم عادة ولما لم يعلم علم أنه لم يقع ثم ادعى لتصحيح دعواه عدم الوقوع فيما تقدم من أسباب الحدث والقتل أن الأحكام متعددة لئلا تنتقض وربما التزمه في الحدث لأنه قيل إنه إذا توضأ

لو جاز لما تعلق الأمة في علة الربا بالترجيح لأن من ضرورته صحة الاستقلال وأجيب بأنهم تعرضوا للعلة لا للترجيح ولو سلم فللإجماع على اتحاد العلة هنا ولا لزوم تعطلها جزءًا أقول للمانعين من تعدد العلل حجج قالوا أولا لو جاز تعدد العلل المستقلة لكان كل واحدة منها مستقلة بالفرض غير مستقلة لأن معنى استقلالها ثبوت الحكم بها وقد قلنا ثبت الحكم لا بها بل بغيرها وأيضًا فلنفرض التعدد في محل واحد في زمان واحد بأن يلمس ويمس معًا فيلزم التناقض إذا ثبت الحكم بكل دون الآخر فيثبت بهما ولا يثبت بهما والجواب لا نسلم لزوم الأمرين فإن معنى استقلالها ليس ثبوت الحكم بها في الواقع بل أنها إذا وجدت منفردة ثبت الحكم بها وذلك لا ينافي ثبوت الحكم لا بها إذا لم يوجد أو بها وبغيرها إذا وجدت غير منفردة وبذلك يندفع لزوم عدم استقلالها وهو ظاهر وكذا لزوم التناقض عند الاجتماع لا ينافي الاستقلال على تقدير الانفراد قالوا ثانيا لو جاز تعدد العلل لزم اجتماع المثلين وأنه محال أما الملازمة فلجواز اجتماعهما في محل واحد وكل واحدة منهما يوجب مثل ما يوجب الآخر فموجباهما مثلان وقد اجتمعا في المحل وأما استحالة اللازم فلأن اجتماع المثلين في محل يوجب اجتماع النقيضين لأن المحل يستغني بثبوت حكمهما له بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا عنهما غير مستغن عنهما مثلا لو فرضنا علتين لعلوم واحد في محل واحد لتثبت له حكم العلم وهو العالمية فإنه حكم واحد لا تعدد فيه فيكون في العالمية محتاجًا إلى كل واحد من العلتين مستغنيًا عنه بالآخر وهذا لازم مطلقا وإذا فرضنا الترتيب وهو حصول أحدهما بعد الآخر لزم تحصيل الحاصل وهو حصول العالمية بالثاني من العلتين بعد حصوله بالأول وفي الترتيب تحصيل الحاصل أيضا كما يستلزم اجتماع النقيضين مطلقا سواء فيه الترتيب والمعية والجواب هذا إنما يلزم إذا كانت العلة المستقلة عقلية وهي ما يفيد وجود أمر أما إذا كانت شرعية وهي ما يفيد العلم بوجود أمر فلا لأنها بمعنى الدليل ويجوز اجتماع الأدلة على مدلول واحد قالوا ثالثا لنا تعلق الأمة في علل الربا هي الطعم أو الكيل أو القوت بالترجيح ولو جاز التعدد لما تعلقوا بالترجيح لأن من ضرورة الترجيح صحة استقلال كل واحد بالعلية فكان يجب لو جاز التعدد أن يقولوا بالتعدد فلا يتعلقوا بالترجيح لتعيين واحدة ونفي ما سواها والجواب منع كونهم تعلقوا بالترجيح بل تعرضوا لتعيين ما يصلح علة مستقلة ونفي ذلك عما سواه وإبطاله ولو سلم فالإجماع ههنا على أن العلة واحدة من هذه الثلاثة ولولا الإجماع لوجب جعل كل واحدة منها جزءًا وعدم المصير إلى الترجيح لأن المفروض أنهم يرون صلاحية كل للعلية ولا دليل على إلغاء واحد منها فوجب اعتبارها وذلك لعدم

أي ويستلزم من الترتيب تحصيل الحاصل صح

بالترجيح

رفع احد احد انه لم يرتفع الاخر الجواب منع انه لم يرتفع بل هو سهل كما في الصورة المذكورة
والى له اثبات التعبد في الحدث والعبور لا بكفيه لانه مستقل قال القايلون بالوقوع
اذا اجتمعت فالمختار كل واحدة علة وقيل جزء علة وقيل العلة واحدة لا
بعينها لنا لو لم تكن علة لكانت جزءا او كانت العلة واحدة والاولى باطل لثبوت
الاستقلال والثاني للتحكم وايضا لو امتنع لامتنع اجتماع الادلة القايل بالجزء
لو كانت كل مستقلة لاجتمع المثلان وقد تقدم وايضا لزم التحكم لانه ان ثبت
بالجميع فهو المدعى والا لزم التحكم والجواب يثبت بالجميع كالادلة العقلية والسمعية
القايل لا بعينها لو لم يكن كذلك لزم التحكم او الجزئية فيتعين اقول القايلون بوقوع
تعدد العلل المستقلة اتفقوا على انها اذا ترتبت حصل الحكم بالاولى واما اذا اجتمعت
دفعة كمن مس ولمس وبال معا فقد اختلفوا والمختار ان كل واحدة علة مستقلة وقيل
كل واحد جزء علة فالعلة المجموع وقيل العلة واحدة لا بعينها والاحتمالات لا تخرج
عن هذه لنا لو لم يكن كل واحد علة مستقلة لكان كل واحد جزءا او كانت العلة
واحدة وكلاهما باطل اما الملازمة فلانه اذا سلب العلية عن كل واحد مع ثبوتها
فاما ان يثبت للمجموع فيكون كل جزءا منها او لبعضها فيكون هي العلة واما بطلان اللازم
فالاول وهو الجزئية لثبوت استقلال كل والثاني وهو كون العلة واحدة فلانه
مع تساويهما تحكم محض وكنا ايضا انه لو امتنع كون كل علة لامتنع اجتماع الادلة
على مدلول لما علمت ان العلل الشرعية ادلة واللازم منتف باتفاق القايل بان
كل واحدة جزء العلة قال لو كانت علة مستقلة لزم اجتماع المثلين وقد مر
تقريره وتحقيقه وقال ايضا يلزم التحكم لانه اما ان يثبت الحكم بالجميع فيكون
لكل واحدة مدخل في ثبوته او لا بل ببعضها دون بعض والاول هو المدعى وقد
فرض عدمه والثاني وهو تحكم محض الجواب انه يثبت بالجميع بمعنى انه
لكل واحدة واحدة بالاستقلال كما يثبت المدلول بالادلة العقلية والسمعية
وكل مستقل باثباته حتى لو سعي الاخر لم يعدمه والعرف بينة و[illegible]
احتج القايل بان العلة احدها لا بعينها قال لو لا ذلك لزم التحكم او الجزئية وكلاهما
باطل اما الملازمة فلما تقدم من امتناع اجتماع المثلين فالعلة اما الكل او واحد بعينه
او لا بعينه واما بطلان اللازم فالتحكم ظاهر والجزئية لما ثبت من الاستقلال
وقد سبق اليها الاشارة فلم نكرره والجواب منع الملازمة بل يستقل كل واحدة
لما ذكرنا من الادلة قال والمختار جواز تعليل حكمين بعلة بمعنى الباعث واما
الامارة فاتفاق لنا لا بعد في مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين قالوا يلزم

تحصيل الحاصل

تحصيل الحاصل لان احدهما حصلها واجيب بانه انما يحصل اخرى او لا يحصل الا بهما
اقول ما تقدم تعليل الحكم بعلتين وهذا عكسه وهو تعليل الحكمين بعلة واحدة
اما بمعنى الامارة فلا خلاف في جوازه واما بمعنى الباعث فقد اختلف فيه
والمختار جوازه لنا لا بعد في مناسبة وصف واحد لحكمين كالسرقة للقطع
زجرا للغير وله من العود جبرا لمثله وللغرم جبرا لصاحب المال وكالزنا المثبت للجلد
وللتغريب ليحصل بهما الزجر التام قالوا محال اذ يلزم منه المحال وهو تحصيل الحاصل
لان معنى مناسبته للحكم ان مصلحته حاصلة عند الحكم والحكم الواحد يحصل
المصلحة المقصودة منه فاذا حصل الحكم الثاني حصلها مرة اخرى وانه تحصيل
الحاصل والجواب منع لزوم تحصيل الحاصل لجواز ان يحصل الحكم الاخر مصلحة اخرى
كما في مثال السارق او ان المصلحة المقصودة لا تحصل الا بهما كما في مثال الزاني
قال ومنها الا تتاخر عن حكم الاصل لنا لو تاخرت لثبت الحكم بغير باعث فان
امارة فتعريف المعرف اقول ومن شروط علة حكم الاصل ان لا يكون ثبوتها
متاخرا عن ثبوت حكم الاصل كما يقال فيما اصابه عرق الكلب اصابه عرق حيوان
نجس فيكون نجسا كلعابه فيمنع كون عرق الكلب نجسا فيقال لانه مستقذر لان
استقذاره انما يحصل بعد الحكم بنجاسته وكان تعليل سلب الولاية عن الصغير
بالجنون العارض للولي لنا لو تاخرت العلة بمعنى الباعث عن الحكم لثبت بغير باعث
وانه محال اللهم الا ان يعنى بالعلة الباعث بل الامارة وهو غير البحث ومع ذلك
يلزم تعريف المعرف فان المفروض معرفة الحكم قبل ثبوت علته قال ومنها ان لا
ترجع على الاصل بالابطال اقول ومن شروط علة حكم الاصل ان لا تعود على الاصل
بالابطال اي لا يلزم منه بطلان الحكم المعلل بها فان كل علة استنبطت من حكم
ولزم منه بطلان ذلك الحكم فهو باطل لان الحكم اصله فان التعليل فرع الثبوت
وبطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع فصحته مستلزمة لبطلانه فلو صح لصح
وبطل فيجتمع النقيضان مثاله قال عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء فمن حكمه حرمة ذلك وفي القليل من الطعام لعمومه وعلل
الحنفية بالكيل فخرج القليل الذي لا يكال فقد ابطل حكمه ولهم عن ذلك اعتذار
وليس الغرض المثال بل التفهيم مثال الاخر قال صلى الله عليه وآله وسلم في اربعين
شاة شاة فعللوه بدفع حاجة الفقراء فجوزوا قيمتها فقد افضى هذا
التعليل الى عدم وجوب الشاة بل ثبوت التخيير بينها وبين قيمتها قال وان
لا تكون المستنبطة معارضة في الاصل وقيل ولا في الفرع فعلى مرجح

المعارض أقول ومن شروط علة حكم الأصل إذا كانت مستنبطة أن لا يكون لها معارض
في الأصل بأن يبدي علة أخرى من غير ترجيح وإلا لجاز التعليل بمجموعهما أو بالأخرى وقد
مر الخلاف فيه في تعليل الحكم الواحد بعلتين وقيل ولا معارض في الفرع بأن يثبت
فيه علة أخرى توجب خلاف الحكم بالقياس على أصل آخر فإن المعارض يبطل اعتبارها
وهو غير مستقيم لأنه لا يبطل شيئا منهما وقيل أن لا يكون لها معارض في الفرع
مع ترجيح المعارض ولا بأس بالمساوي لأنه لا يبطل وإنما يحوج إلى الترجيح وهو دليل
الصحة بخلاف الراجح فإنه يبطل قال وأن لا تخالف نصا ولا إجماعا وأن لا تتضمن
المستنبطة زيادة على النص وقيل زيادة منافية لمقتضاه وأن يكون دليلها شرعيا
أقول ومن شروط علة حكم الأصل أن لا تخالف نصا أو إجماعا كما يقال الملك لا يعتق
في الكفارة لسهولته عليه بل يصوم وهو يصلح مثالا لهما ويشترط في المستنبطة
خاصة أن لا تتضمن زيادة على النص أي حكما في الأصل غير ما أثبته النص لأنها
إنما تعلم مما ثبت فيه مثاله لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء فيعلل الحرمة
بأنه ربا فيما يوزن كالنقدين فيلزم التقابض مع أن النص لم يتعرض له وقيل إن كانت
الزيادة منافية لحكم الأصل لأنه نسخ له فهو مما يكر على أصله بالإبطال وإلا جاز قال
وأن لا يكون دليلها متناولا لحكم الفرع بعمومه أو خصوصه مثل لا تبيعوا
الطعام بالطعام ومن قاء أو رعف فليتوضأ للتطويل بلا فائدة وللرجوع قالوا
مناقشة جدلية أقول ومن شروط العلة أن لا يكون الدليل الدال عليها متناولا
لحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه أما العموم فمثل أن يقيس الذرة على البر في الربوية
ويعلل بالطعم فيمنع فيقول لقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام
وترتيب الحكم على الوصف يشهد بعليته له وهذا النص يتناول الذرة بعمومه وأما
الخصوص فمثل أن يقيس الخارج بالقيء والرعاف في نقضه الوضوء على الخارج من السبيلين
ويعلل بأنه خارج نجس فيمنع فيقول لقوله صلى الله عليه وآله وسلم من قاء أو رعف
أو أمذى فليتوضأ وضوءه للصلاة وهذا النص بخصوصه يتناول القيء والرعاف
لنا أنه يمكن إثبات الفرع بالنص كما يمكن إثبات الأصل به فالعدول إلى إثبات الأصل
ثم العلة ثم بيان وجودها في الفرع ثم بيان الحكم بها تطويل بلا فائدة وأيضا فإنه
رجوع عن القياس إلى النص وقالوا إنها مناقشة جدلية إذ الغرض الظن بأي طريق
حصل فلا معنى لتعيين الطريق والجواب أنه رجوع عن القياس واعلم أنه ربما يكون النص
مختصا بالمستدل والمعترض لا يراه حجة فالأولى في الجمع فلو أدرج الفرع فيه لعسر

وقيست به العلية في الجملة ثم تعم به الحكم في جميع موارد وجود العلة وأيضا فقد يكون
دلالته على العلية أظهر من دلالته على العموم كما يقال حرمت الربا في الطعام للطعم
فإن العلية في غاية الوضوح والعموم في المفرد المعرف محل خلاف ظاهر قال
والمختار جواز كونها حكما شرعيا إن كان باعثا على حكم الأصل لتحصيل
مصلحة لا لدفع مفسدة كالنجاسة في علة بطلان البيع أقول هل يجوز
تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي أما بمعنى الأمارة المجردة فظاهر وأما بمعنى الباعث
فقيل يجوز للدوران وقد يستعمل أنه لا يفيد ظن العلية وقيل لا يجوز لأنه إن تقدم
العلة لزم النقض وإن تأخر لزم الحكم بما مر وإن قارن فلا أولوية لأحدهما بالعلية
فلزم التحكم والجواب منع التحكم للمناسبة وغيرها من المسالك والمختار أنه إن كان
باعثا على حكم الأصل لتحصيل مصلحة تقتضيها حكم الأصل جاز كما يقال في بطلان
بيع الخمر علته النجاسة لمناسبتها المنع من الملابسة تكميلا لمقصود البطلان وهو عدم
الانتفاع والنجاسة حكم شرعي وأما إن كان لدفع مفسدة تقتضيها حكم الأصل فلا يجوز
لأن الحكم الشرعي لا يكون منشأ مفسدة مطلوب بها الدفع وإلا لم يشرع ابتداء وهذا
إنما يصح لو لم يشتمل على مصلحة راجحة وعلى مفسدة تدفع بحكم آخر كما في المصلحة والمفسدة
مثاله شرع حد الزنا لحفظ النسب من جهة وحلب الشيخ لقريب وكان هذا أحد أفعاله ولو لم
يبالغ في الشهادة عليه لأدى إلى كثرة وقوع الحد وفيه من المفسدة ما لا يخفى فشرع
المبالغة فيه دفعا لتلك المفسدة قال والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه
كالقتل العمد العدوان لنا أن الوجه الذي يثبت به الواحد يثبت به
المتعدد من نص أو مناسبة أو شبه أو سبر أو استنباط قالوا
لو صح تركبها لكانت العلية صفة زائدة لأنا نعقل المجموع ونجهل كونها
علة والمجهول غير المعلوم وتقرير الثانية أنها إن قامت بكل جزء فكل
جزء علة وإن قامت بجزء فهو العلة وأجيب بأنه في المتعدد بانحصار الجميع
والتحقيق أن معنى العلة ما قضى الشارع بالحكم عنده للحكمة لا أنها صفة
ولو سلم فليست وجودية لعدم صفة العلية لانتفائها بعدمه ولم
ينقضها بعدم ثان بعد أول لاستحالة تجدد عدم العدم وأجيب بأن عدم
الجزء عدم شرط للعلة ولو سلم فهو كالبول بعد اللمس وعكسه ووجهه
أنها علامات فلا بعد في اجتماعها معا ومترتبة فيجب ذلك أقول
قد شرط قوم في العلة أن تكون ذات وصف واحد كالإسكار في حرمة الخمر والمختار
جواز تعدد الوصف ووقوعه كالقتل العمد العدوان في القصاص لنا أنه لا يمتنع أن يكون

الهيئة الاجتماعية من اوصاف متعددة مما نطق عليه بالدليل اما بدلالة صريحة سمعية
واما باستنباط من سبر او تقسيم كما نطق في الواحد وما تشتمل عليه الواحد تتبع عليه
المتعدد من غير فرق في الفرق بحكم قالوا اولا لو صح تركيب العلة لكانت العلية صفة زائدة
واللازم باطل اما الملازمة فلانا نعقل المجموع ونجهل كونه علة للذهول والحاجة
الى النظر والمجهول غير المعلوم قطعا واما انتفاء اللازم فلان صفة المجموع ان لم تقم
بشيء من اجزائه فليست صفة له وان قامت فاما بكل جزء فكل جزء علة والمفروض
خلافه واما بجزء واحد فهو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء فان قيل بل تقوم بالمجموع من
حيث هو جميع قلنا ان لم يكن له جهة وحدة فظاهر وان كانت فالكلام فيها ويتسلسل
والجواب انه منقوض بكون الكلام المخصوص خبرا واستحقاق الحرب وانه قائم
به مع تعدد حروفه قطعا والجواب على التحقيق انه لا معنى لكون الوصف علة الا ان
الشارع قد قضى بثبوت الحكم عنده رعاية لحكمة ما وليس ذلك صفة له بل الشارع
جعله متعلقا به فلا يلزم ما ذكرتموه ولو سلم فانما يلزم ذلك لو لم تكن العلة اعتبارية
اضافية بل وجودية وثبت وجودية والا كانت معنى والوصف المعلل به
معنى ايضا فيلزم قيام المعنى بالمعنى وانه محال والحاصل انه لو لم يصح بالمتعدد لم
يلزم ذلك الذي لم يصح في الواحد الذي علة لانتفاء صفة العلية واللازم باطل اما
الملازمة فلان تحققها موقوف على تحقق جميع الاوصاف فيلزم انتفاؤها بانتفاء
كل وصف هو معنى العلية واما بطلان اللازم فلانه اذا حصل عدمها بعدم وصف
ثم عدم وصف اخر لزم تخلف معلول وهو انتفاء العلية عنه وذلك لان تجدد عدم
على ما قبل عدم مرة لا يتصور فان اعدام المعدوم كايجاد الموجود في تحصيل الحاصل
والجواب لا يلزم من انتفائها بعدم الوصف ان يكون عدم الوصف علة للانتفاء مقتضية
له بالاستقلال بل يجوز ان يكون وجوده شرطا للوجود فان الشيء كما يعدم لعلة العدم
فقد يعدم لعدم شرط الوجود ولو سلم فهو كالبول بعد اللمس فانه لا يلزم منه
تخلف فكذا ههنا والوجه في تقريره ان الانتفاءات ليست عللا عقلية فلا يلزم ما
ذكرتم انما هي امارات وضعية ولا بعد في اجتماع عدة من الامارات مرتبة تارة
ومجتمعة اخرى ولا بد في تحقيق المقابل من رفع جميع الانتفاءات وهو تحقق جميع الاوصاف
مع تركب الامارة في الطرف الاخر من اوصاف متعددة قال ولا يشترط
القطع بحكم الاصل ولا انتفاء مخالفة مذهب الصحابي ولا القطع بها في
الفرع على المختار في الثلاثة ولا نفي المعارض في الاصل والفرع اقول هذه عدة
امور قد اشترطت في العلة والحق انها لا تشترط فمنها كون حكم الاصل قطعيا

والمختار

والمختار الاكتفاء بالظن لانه غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل ومنها انتفاء مخالفتها
لمذهب الصحابي والحق جوازه فالجواز ان يكون مذهب الصحابي لعلة مستنبطة
من اصل اخر ومنها القطع في حكم الاصل ووجود العلة في الفرع نظرا الى ان الظن
يضعف بكثرة المقدمات لابد فيه من الظهور وهو محل الاجتهاد قال واذا كانت
وجود مانع او انتفاء شرط لم يلزم وجود المقتضي لنا انه اذا انتفى الحكم
مع المقتضي كان مع عدمه اجدر قالوا ان لم يكن فانتفاء الحكم لانتفائه قلنا ادلة
متعددة اقول اذا علل حكم عدمي بوجود مانع او انتفاء شرط كما يقال عدم شرط
صحة البيع وهو الرؤية او وجد المانع وهو الجهل بالمبيع فلا يصح فهل يجب وجود المقتضي
مثل بيع من اهله في محله او لا والمختار انه لا يجب لنا انه اذا تحقق مع المقتضي
انتفاء الحكم فاذا تحقق بدون المقتضي كان اجدر بان يمنع صحة الحكم قالوا اذا لم يكن
مقتضي فانتفاء الحكم انما هو لعدم المقتضي لا لوجود المانع او لعدم الشرط الذي يدعيه
المستدل فكان معطلا والجواب لا يلزم من اسناده الى عدم المقتضي الا يسند الى وجود
المانع او عدم الشرط اذ غايته انها ادلة متعددة وذلك جائز قال مسالك الشافعية
حكم الاصل ثابت بالعلة والمعنى انها الباعثة على حكم الاصل والحنفية بالنص
والمعنى ان النص عرف الحكم فلا خلاف في المعنى اقول اختلف الشافعية والحنفية
في حكم اصل القياس المنصوص عليه انه ثابت بالنص او بالعلة فقالت الشافعية بالعلة
والحنفية بالنص وهو لفظي وبالتحقيق لا خلاف بينهما لان الشافعية تعني بما
قالته ان العلة هي الباعثة والحنفية لا تنكره والحنفية تعني بما قالته ان النص
هو المعرف للحكم والشافعية لا تنكره قال شروط الفرع منها ان يساوي
في العلة علة الاصل فيما يقصد من عين او جنس كالشدة في النبيذ
وكالجناية في قصاص الاطراف على النفس وان يساوي حكمه حكم
الاصل فيما يقصد من عين او جنس كالقصاص في النفس بالمثقل على المحدد
وكالولاية في النكاح في الصغيرة على الولاية عليها في المال والا يكون منصوصا
عليه ولا متقدما على حكم الاصل كقياس الوضوء على التيمم في النية للزوم
من ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل نعم يكون الزاما
وقيل يكفي ان يكون الفرع ثابتا بالنص بالجملة لا التفصيل ورد بانهم
قاسوا انت حرام علي على الطلاق واليمين والظهار اقول قد وقع الفراغ
من شروط العلة وهذه شروط الفرع فمنها ان يكون الفرع مساويا في
العلة لعلة الاصل فيما يقصد المساواة فيه من عين العلة او جنس العلة اما العين

وكما قيس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة وهي بعينها موجودة في النبيذ واما الجنس
فكما قيس الاطراف على القتل في القصاص بجامع الجناية المشتركة بينهما فان جنس الجناية
هو جنس الاتلاف النفس والاطراف وهو الذي قصد الاتحاد فيه ويكفي تحقق ذلك ولا
يجب ان تكون الجناية في القتل هي بعينها الجناية في الاطراف وساوية لها في الحقيقة
وذلك ان القصد تعدية حكم الاصل الى الفرع للاشتراك في العلة فوجب الامرين تحققه
واما اذا لم تكن علة الاصل في الفرع لا بخصوصها ولا بعمومها فلا اشتراك ومنها ان يساوي
حكم الاصل حكم الفرع فيما يقصد المساواة فيه من عين الحكم او جنسه اما العين فكما قيس
القصاص في القتل بالمثقل عليه في القتل بالمحدد فالحكم في الفرع هو الحكم في الاصل بعينه
وهو القتل واما الجنس فكما قيس اثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها على اثبات الولاية
عليها في مالها فان ولاية النكاح من جنس ولاية المال فانها سبب لنفاذ التصرف وليس
عينها لاختلاف التصرفين واما اذا اختلف الحكم لم يصح مثاله قال الشافعي رضي الله عنه يصح
ظهار الذمي كالمسلم قالت الحنفية الحرمة في المسلم منتهية بالكفارة والحرمة
في الذمي مؤبدة لانه ليس من اهل الكفارة فيختلف الحكم فيهما ومنها ان لا يكون الفرع
منصوصا عليه لا اثباتا ولا امتناع القياس ولا انتفاء الاثم بحجر القياس ومنها ان لا
يكون متقدما على حكم الاصل مثاله الوضوء شرط للصلاة فيجب فيه النية كالتيمم
وشرعية التيمم متاخرة عن شرعية الوضوء وذلك لانه يلزم ان يثبت حكم الفرع
قبل ثبوت العلة لتاخر الاصل وثبوته مقارنا للعلة والمتقدم على المقارن للشيء
متقدم على ذلك الشيء نعم لو ذكر مثل ذلك الزاما للخصم لصح واما ان يكون معرفة
ثبوت الحكم ماخوذة منه فلا ومنها شرطه الامدي وهو انه لا يلزم ان
يكون الفرع ثابتا بالنص في الجملة دون التفصيل فيجري القياس في تفصيل المجمل مثاله
قد ثبت الحد في الخمر بلا تعيين الجلدات فتعين بالقياس على القذف وهو مردود
لان القوم قاسوا انت علي حرام تارة على الطلاق فحرم وتارة على الظهار
فوجب كفارته وتارة على اليمين فيكون ايلاء فوجب حكمها ولم يوجد النص
في الفرع جملة بل كانت واقعة مجردة قال مسالك العلة الاول الاجماع اقول
كون الوصف الجامع علة حكم خبري لا ضروري فلابد في اثباته من الدليل وله
مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها ولما يتعلق بكل
منها فالمسلك الاول الاجماع في عصر من الاعصار على كونه علة والظن كاف
كما تقدم وانما يتصور الاختلاف في مثله بان يكون الاجماع ظنيا كالثابت بالاحاد
والسكوتي او يكون ثبوت الوصف في الاصل او في الفرع ظنيا او يمنع الخصم

معارضا

معارضا في الفرع مثاله الصغر في ولاية المال فانه علة لها بالاجماع ثم يقاس
عليه النكاح قال الثاني النص وهو مراتب صريح مثل لعلة كذا او لسبب او لاجل
او كي او اذن وشبه لكن ان او ان كان كذا او بكذا او مثل فانهم يحشرون
فاقطعوا ايديهما ومثل قول الراوي سها فسجد وزنا ماعز فرجم
سواء الفقيه وغيره لان الظاهر انه لو لم يفهم لم ينقله اقول المسلك الثاني
النص وهو مراتب صريح وهو ما دل بوضعه وهو مراتب بعضها اقوى وايماء وهو ما لزم
من مدلول اللفظ اما مراتب الصريح فمنها وهو اقواها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة
كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا او اذن يكون كذا او لئن يكون كذا ومنها ما
ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا او ان كان كذا او بكذا او هكذا
دون ما قبله لان هذه الحروف قد تجيء لغير العلة فاللام للعاقبة نحو لدوا
للموت وابنوا للخراب والباء للمصاحبة والتعدية وان للزيادة وان للشرطية
ومجرد الاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما
واما في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب
والباعث متقدم في العقل متاخر في الخارج فجوز ملاحظة الامرين دخول
الفاء على كل منهما وهذا دون ما قبله لان دلالة الفاء على الترتيب وضعية و
دلالتها على العلة استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء لكن لا في لفظ الرسول
بل في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنا ماعز فرجم وهذا اسفل
فيه الفقيه وغيره لانه لو لم يفهم ترتب الحكم على الوصف لم ينقله وهذا دون ما قبله
لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور قال الثالث التنبيه والايماء وهو الاقتران بحكم
لو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا مثل واقعت اهلي في نهار
شهر رمضان فقال اعتق رقبة كانه قال اذا واقعت فكفر فان حذف
بعض الاوصاف فتنقيح ومثل اينقص الرطب اذا يبس قالوا نعم فقال فلا
اذن ومثال النظير لما سالته الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة
الحج اينفعه ان حججت عنه فقال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
اكان ينفعه فقالت نعم فنظيره في المسؤول كذلك وفيه تنبيه على الاصل والفرع
والعلة وقيل ان قوله لما سال عمر عن قبلة الصائم ارايت لو تمضمضت
اكان ذلك مفسدا فقال لا نقض لما توهمه عمر من افساد مقدمة
الافساد لا تعليل لمنع الافساد وليس فيه ما يحتمل كونه مانعا للتعليل غاية الامر

أقول: وأما مراتب التنبيه والإيماء فضابطه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدًا فيحمل على التعليل دفعًا للاستبعاد. مثال كون الفاء للتعليل قول الأعرابي: هلكت وأهلكت، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: ماذا صنعت؟ فقال: واقعت أهلي في نهار رمضان، فقال: اعتق رقبة، فإنه يدل على أن الوقاع علة للإعتاق. وذلك لأن عرض الأعرابي واقعته عليه لبيان حكمها، وذكر الحكم جواب له لتحصيل غرضه لئلا يلزم إخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة، فيكون السؤال مقدرًا في الجواب كأنه قال: إذا واقعت فكفّر، وقد عرفت أن ذلك للتعليل. وكلام هذا وإن لم يكن دونه في الظهور لأن الفاء هنا مقدرة وثمة محققة، ولاحتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد: طلعت الشمس، فيقول السيد: افعل كذا، إلا أن كل ذلك وإن بعد فليس بممتنع. واعلم أن مثل ذلك إذا حذف عنه بعض الأوصاف وعلل بالباقي سمي تنقيح المناط، مثاله في قصة الأعرابي أن يقال: كونه أعرابيًا لا مدخل له في العلية إذ الهندي والأعرابي حكمهما في الشرع واحد، وكون المحل أهلًا فإن الزنا أجدر به، أو يقال: وكونه وقاعًا لا مدخل له فيبقى كونه إفسادًا للصوم. مثال آخر لكون الفاء للتعليل أنه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال: أينقص الرطب إذا جف؟ فقالوا: نعم، فقال: فلا إذن. فنبه أن النقصان علة منع البيع، وكونه مفهومًا من الفاء وإذن لا ينافي ذلك إذ لو قدرنا انتفاءهما لبقي فهم التعليل، ولعل ذكر هذا المثال لهذا الغرض. والأوضح منه قوله لابن مسعود وقد توضأ بماء نبذت فيه تمرات ليحلو: تمرة طيبة وماء طهور، فنبه على تعليل الطهورية ببقاء اسم الماء عليه. ومثال النظير لما سألته الخثعمية أن أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج إن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟ فقالت: نعم، قال: فدين الله أحق بأن يقضى. سألته الخثعمية عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على التعليل به أي كونه علة للنفع وإلا لزم العبث، ففهم منه أن نظيره في المسؤول عنه وهو دين الله كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع. واعلم أن مثل هذا يسميه الأصوليون تنبيهًا على أصل القياس، وفيه كما ترى تنبيه على أصل القياس وعلى علة الحكم فيه وعلى صحة إلحاق الفرع به. مثال آخر لذلك مع خلاف فيه: روي أن عمر رضي الله عنه سأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن قبلة الصائم هل تفسد الصوم؟ فقال: أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان ذلك يفسد الصوم؟ فقال: لا، وقد اختلف فقيل إنه من ذلك

القبيل هنيه

القبيل فنبه أن عدم ترتب المقصود على المقدمة علة لعدم إعطائها حكم المقصود، وذكر حكم المضمضة فنبه على علته ليثبت في المسؤول عنه مثله وهو القبلة، وقيل ليس من ذلك بل توهم عمر رضي الله عنه أن كل مقدمة للمفسد فإنه مفسد فنقض عليه ذلك بالمضمضة، وليس ذلك تعليلًا لمنع الإفساد بكون المضمضة مقدمة للمفسد لم تفض إليه إذ ليس في ذلك ما يصلح علة لعدم الإفساد، وإنما يصلح له ما يكون مانعًا من الإفساد، وكونه مقدمة للإفساد لم تفض إليه لا يصلح له لأن غايته عدم ما يوجب الفساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الفساد، فهو رد لكلام عمر.

قال: ومثل أن يفرق بين حكمين بصفة مع ذكرهما مثل للراجل سهم وللفارس سهمان، أو مع ذكر أحدهما مثل القاتل لا يرث، أو بغاية أو استثناء مثل حتى يطهرن، وإلا أن يعفون.

أقول: ومن مراتب الإيماء أن يفرق بين حكمين بوصفين إما بصفة أو غاية أو استثناء أو غيرها. أما بالصفة فإما مع ذكر الوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان، وإما مع ذكر أحدهما فقط مثل القاتل لا يرث فإنه لم يتعرض لغير القاتل إذ ذاك. وأما بالغاية فمثل لا تقربوهن حتى يطهرن فقد فرق في الحكم بين الحيض والطهر. وأما بالاستثناء فمثل فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون. وأما بغيرها فكالشرط مثل فإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم، وكالاستدراك مثل لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان.

قال: ومثل ذكر وصف مناسب مع الحكم مثل لا يقضي القاضي وهو غضبان، فإن ذكر الوصف صريحًا والحكم مستنبطًا مثل وأحل الله البيع، أو بالعكس فمثالها الأول [illegible] الثاني فالأول على أن الإيماء اقتران الوصف بالحكم وإن قدر أحدهما، والثاني على أنه لابد من ذكرهما، والثالث على أن ذكر المستلزم له كذكره، والحل يستلزم الصحة.

أقول: ومن مراتب الإيماء أن يذكر الشارع مع الحكم وصفًا مناسبًا له مثل قوله لا يقضي القاضي وهو غضبان، فإن فيه تنبيهًا على أن الغضب علة عدم جواز الحكم لأنه مشوش للنظر وموجب للاضطراب، ومثل أكرم العلماء وأهن الجهال، وذلك لما ألف من الشارع اعتباره للمناسبات فيغلب من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار وجعله علة. هذا إذا ذكر الوصف والحكم كلاهما فإنه إيماء بالاتفاق، وإن ذكر أحدهما فقط مثل أن يذكر الوصف صريحًا والحكم مستنبط نحو وأحل الله البيع فإن حل البيع وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه وهو الصحة، أو نحو أن يذكر الحكم والوصف مستنبطًا وذلك

كثير منه أكثر العلل المستنبطة نحو حرمت الخمر فقد اختلف في أنه هل يكون إيماء بتقدير
عند التعارض على المستنبطة بلا إيماء فيه ثلاثة مذاهب أحدها أنهما إيماء والثاني
ليس بإيماء والثالث إن كان الوصف هو ذكر الوصف فإيماء وإن الثاني فهو ذكر الحكم والنزاع
لفظي مبني على تفسير الإيماء فالأول مبني على أن الإيماء اقتران الحكم والوصف سواء كانا
مذكورين أو أحدهما مذكور والآخر مقدر والثاني مبني على أنه لا بد من ذكرهما
إذ به يتحقق الاقتران والثالث مبني على أن إثبات مستلزم الشيء يقتضي إثباته
والعلة كالحكم تستلزم المعلول كالصحة فيكون ثابتا به فالمذكور فيتحقق الاقتران والله
حيث ليس إثباته إثباتا كالملزوم في خلاف ذلك قال وفي اشتراط المناسبة في
صحة علل الإيماء ثالثها المختار أن كان التعليل فهم من المناسبة اشترطت أقول
وقد اختلف في اشتراط مناسبة الوصف المومأ إليه في كون الإيماء صحيحا على مذاهب
أولها لا يشترط ثانيها الاشتراط ثالثها هو المختار إن كان التعليل فهم من المناسبة
كما في مثال لا يقضي القاضي وهو غضبان اشترطت لأن عدم المناسبة فيما
المناسبة شرط فيه ناقض وأما ما سواه من الأقسام فلا فإن التعليل يفهم
من غيرها وقد وجد وهذا إنما يصح لو أراد بالمناسبة ظهورها وأما نفس المناسبة
فلا بد منها في العلة الباعثة لا في الأمارة المجردة قال الثالث السبر والتقسيم
وهو حصر الأوصاف في الأصل وإبطال بعضها بدليله فيتعين الباقي ويكفي بحثت
فلم أجد والأصل عدم ما سواها فإن بين المعترض وصفا آخر لزم إبطاله
لا انقطاعه والمجتهد يرجع إلى ظنه ومتى كان الحصر والإبطال قطعيا
فقطعي وإلا فظني أقول الثالث من مسالك العلة هو السبر والتقسيم وهو
حصر الأوصاف الموجودة في الأصل الصالحة للعلية في عدد ثم إبطال بعضها
وهو ما سوى الذي يدعي أنه العلة وأحد أركان أو أكثر مثاله أن يقول في قياس
الذرة على البر في الربوية بحثت عن أوصاف البر فما وجدت ثم ما يصلح علة للربوية
في بادئ الرأي إلا الطعم أو القوت أو الكيل لكن الطعم والقوت لا يصلح لذلك
عند التأمل فيتعين الكيل وههنا بحثان الأول أنه يكفي في بيان الحصر إذا منع
أن يقول بحثت فلم أجد سوى هذه الأوصاف ويصدق فيه لعدالته وتدينه
وذلك مما يغلب ظن عدم غيره لأن الأوصاف العقلية والشرعية مما لو كانت لما
خفيت على الباحث عنها أو يقول لأن الأصل عدم غيرها فإن بذلك يحصل
الظن المقصود الثاني أن المعترض له أن يبين وصفا آخر مثل أن يقول ههنا
وصف آخر وهو كونه مقتاتا فإذا بين لزم المستدل إبطاله إذ لا يثبت الحصر

شرح

قال المعلق رحمه الله وبالمختار نقول بطريق الجدل
ذكر أن المسألة مما يلزم ظهور علتها لاحتمال أن
تعبد به إذ الحكم لحكمة مرتبة لا محل لكن لم يدل
على ظهورها إنما دليل فيه المراد بتعبدي
ما لا يوجد بعض القاصرين أو إنما هي لحكمة
لم لا تسلم أن العلة ما ذكرتم إذ لم يدل على تعيين
الطريقة شرع الحكم لأجله ولم تقيموا هنا دليلا
على ذلك إلا دعوى أن السبر يفيد الظن
والظن وجداني تشترك فيه العقول
ومن لا يحصل الظن والتتبع شرعه لكم
ولم يدل على ظهور العلة بل هو
تعبدي بالمعنى المذكور

الذي قد ادعاه في قرينه ولا يلزم انقطاعه إذ غايته منع مقدمة من مقدمات
دليله ومقتضاه لزوم الدلالة عليها دون الانقطاع والإمكان كل منع قطعا
والاتفاق على خلافه وقيل إنه ينقطع لأنه ادعى حصرا ظهر خلافه فكان الحق
أنه إذا أبطله فقد سلم حصره وكان له أن يقول هب أنما علمت أنه لا يصلح
فلم أدخله في حصري بل قال إني ما وجدت أو أظن العدم وهو فيه صادق
ويكون كالمجتهد إذا ظهر له ما كان خافيا عليه وأنه غير مستنكر قال
وطرق الحذف منها الإلغاء وهو بيان إثبات الحكم بالمستبقى فقط
ويسمى نفي العكس الذي لا يفيد وليس به لأنه لم يقصد لو كان المحذوف
علة لانتفى عند انتفائه وإنما قصد لو كان المستبقى جزء علة لما استقل
ولكن يقال لا بد من أصل لذلك فيستغنى عن الأول ومنها طرده
مطلقا كالطول والقصر أو بالنسبة إلى ذلك الحكم كالذكورية والأنوثة في أحكام
العتق ومنها أن لا تظهر مناسبة ويكفي المناظر بحثت فلم أجد فإن
ادعى أن المستبقى كذلك رجح سبر المستدل بموافقته للتعدية
أقول قد عرفت أحد شقي السبر وهو حصر الأوصاف فلنتكلم في
الشق الآخر وهو حذف بعض الأوصاف وإبطال كونه علة ولا بد له من
طريق وهو كلما يفيد ظن عدم العلية وللحذف طرق الطريق الأول الإلغاء
وهو بيان أن الحكم في الصورة الفلانية ثابت بالمستبقى فقط فعلم أن المحذوف
لا أثر له وهذا من حيث يثبت به عدم علية الوصف بثبوت الحكم بدونه
يشبه نفي العكس الذي قد مر أنه لا يفيد عدم العلية وقد علمت أن العكس ليس
شرطا والحق أنه ليس بنفي العكس وإنما يكون إياه لو أريد به أنه لو كان المحذوف
علة لانتفى الحكم عند انتفائه وأنه غير مراد بل المراد أنه لو كان المحذوف
جزء العلة والمستبقى جزء العلة ولو كان كذلك لما كان المستبقى مستقلا بالحكم
في تلك الصورة وقد استقل والفرق بين المعنيين في غاية الظهور لكن
هذا يشكل من وجه آخر وهو أن يقال لا بد من صورة يوجد فيها المستبقى
بدون المحذوف حتى يثبت كون الحكم معللا به وحده وحينئذ يستغنى به
عن الأصل الأول وعن إبطال وصف فيه مثاله إذا قال القوت باطل
لأن الملح ربوي وليس بقوت يقال له فقس ابتداء على الملح يسقط عنك مؤنة
التعليل بالقوت وقد يقال إن هذا الاستشهاد إنما كان في الملح أو صاف
ليست في البر فيحتاج في إبطالها إلى مثل ما يحتاج إليه من المؤنة في البر وكذلك

منه الطريق الثاني في الحذف أن يكون الوصف طردياً أي من جنس ما علم من الشارع
إلغاؤه إما مطلقاً أي في جميع الأحكام الشرعية كالاختلاف في الطول والقصر فإنه لم
يعتبر في القصاص ولا الكفارة ولا الإرث ولا العتق ولا غيرها فلا يعلل به حكم
أصلاً وإما بالنسبة إلى ذلك الحكم وإن اعتبر في غيره وذلك كالذكورة والأنوثة
في أحكام العتق فإن الشارع وإن اعتبره في الشهادة والقضاء والولاية في النكاح
والإرث فقد علم منه إلغاؤه في أحكام العتق فلا يعلل به شيء من أحكامه الطريق
الثالث في الحذف أن لا يظهر له وجه مناسبة ولا يجب عدم ظهور المناسبة بل
ويكفي المناظر أن يقول بحثت فلم أجد له مناسبة ويصدق فيه لأنه عدل غير أنه لا
طريق إلى معرفته الأخيرة فإن قال المعترض المستبقي أيضاً كذلك فلو وصفاً على
المستدل بأن المناسبة خرج عن السبر وصار إحالة ولا طريق إلا التحكم علم القول
بالتعارض والمصير إلى الترجيح ثم للمستدل أن يرجح سبره لموافقته تعدية الحكم
وموافقته سبر المعترض لعدمها والتعدية أولى لعموم الحكم ولكثرة الفائدة قال
ودليل العمل بالسبر وتخريج المناط وغيرهما أنه لا بد من علة لإجماع الفقهاء
على ذلك ولقوله جل وعز وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين والظاهر التعميم ولو
سلم فهو الغالب لأن المعقول أقرب إلى الانقياد وعملاً عليه وقد ثبت ظهورها
في المناسبة والسبر وقد ثبت ظهورها بالمناسبة فيجب اعتبارها في الجميع
للإجماع على وجوب العمل بالظن في علل الأحكام أقول فقد جرى الكلام في السبر إلى
إقامة الدليل على اعتبار السبر والشرع ولكونه دليلاً على العلية وذكر معه غيره من
المسالك كتخريج المناط وهو المناسبة وغيرها كالشبه والشركة في الحكم والدليل وتقريره
أن يقال لا بد للحكم من علة لوجهين أحدهما إجماع الفقهاء على ذلك إما وجوباً كالمعتزلة
أو تفضلاً كغيرهم ثانيهما قوله تعالى وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين فظاهره التعميم
أي يعمهم منه مراعاة مصالحهم فيما شرع لهم من الأحكام كلها إذ لو أرسل بحكم لا مصلحة
لهم فيه لكان إرسالاً لغير الرحمة لأنه تكليف بلا فائدة فخالف ظاهر العموم ولو سلمنا
أنه لا في الحكم من علة فالتعليل هو الغالب على أحكام الشرع وذلك لأن تعقل
المعنى ومعرفة أنه يفضي إلى مصلحة أقرب إلى الانقياد من التعبد المحض مكون
أفضى إلى غرض الحكم الحكيم فالغلبة والحكمة فقد تظاهرتا على حمل ما نحن فيه على كونه
معللاً بمعنى معقول لأن إلحاق الفرد بالأعم الأغلب واختيار الحكم الأفضى إلى
مقصوده هو الغالب على الظن ثم يقال وإذ قد بان أن هذا الحكم معلل فقد ثبت ظهور
العلة أي قد حصل ظن العلية بما ذكرناه من المسالك وقد يقال في المناسبة خاصة ولو سلم

عدم العلية

عدم العلية بما ذكرناه من المسالك وقد يقال في المناسبة خاصة ولو سلم عدم العلية
والحكمة المذكورتين فقد ثبت ظهور هذه العلة بالمناسبة خاصة لا بمجردها ولغلبة
ظن العلية كما سيأتي ثم يقال في الجميع أي في المناسبة وغيرها إذا قد ثبت ظهورها
وحصل ظن عليتها فيجب اعتبارها والعمل بها للإجماع على وجوب العمل بالظن في علل
الأحكام قال الرابع المناسبة والإخالة ويسمى تخريج المناط وهو تعيين العلة
بمجرد إبداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره كالإسكار في التحريم والقتل
العمد العدوان في القصاص والمناسب وصف ظاهر منضبط يحصل
عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة
أو دفع مفسدة فإن كان خفياً أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو
المظنة لأن الغيب لا يعرف الغيب كالسفر للمشقة والفعل المقضي
عليه عرفاً بالعمدية في العمد وقال أبو زيد المناسب ما لو عرض على
العقول لتلقته بالقبول أقول المسلك الرابع للعلية المناسبة ويسمى إخالة
لأنه بالنظر إليه يخال أنه علة أي يظن ويسمى تخريج المناط لأنه إبداء مناط الحكم
وحاصله تعيين العلة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات
الأصل لا بنص ولا بغيره كالإسكار للتحريم فإن النظر في المسكر وحكمه ووصفه
يعلم منه كون الإسكار مناسباً لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فإنه
بالنظر إلى ذاته مناسب لشرع القصاص واعلم أن المناسب في الاصطلاح
وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً
للعقلاء والمقصود إما حصول مصلحة أو دفع مفسدة والمصلحة اللذة
ووسيلتها والمفسدة الألم ووسيلته وكلاهما نفسي وبدني
ودنيوي وأخروي لأن العاقل إذا خير اختار المصلحة ودفع المفسدة وما
هو كذلك فإنه يصلح مقصوداً قطعاً فإن كان الوصف الذي يحصل من ترتيب
الحكم عليه خفياً أو غير منضبط لم يعتبر لأنه لا يعلم فكيف يعلم به الحكم وهذا
معنى قوله لأن الغيب لا يعرف الغيب فالطريق أن يعتبر وصف ظاهر منضبط
يلازم ذلك الوصف فيوجد بوجوده ويعدم بعدمه سواء كانت الملازمة
عقلية أم لا فيجعل معرفاً للحكم مثاله المشقة فإنها مناسبة لترتب الترخص عليها
ويحصل المقصود من التخفيف ولا يمكن اعتبارها بنفسها لأنها غير منضبطة
لتفاوت مراتبها المختلفة بالأشخاص والأزمان ولا إناطة الترخص بالكل
ولا بالبعض نفسه فنيط الترخص بما يلازمه وهو السفر مثال الخفي

القتل العمد العدوان مناسب لشرع القصاص لكن وصف العمد يخفى لان القصد
وعدمه امر نفسي لا يدرك منه شيء فنيط القصاص بما يلازم العمد من افعال
مخصوصة يقضي في العرف عليها بكون صاحبها عامدا كاستعمال الجارح في المقتل هذا وقد
قال ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول وهو قريب من
الاول الا انه لا يمكن اثباته في المناظرة اذ قد يقول الخصم لا يتلقاه عقلي بالقبول
وتلقي عقلك له بالقبول لا يصير حجة علي وبه يقول ابو زيد بخلاف ما ذكرناه لا
يمكن اثباته قال وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينا وظنا كالبيع
والقصاص وقد يكون الحصول ونفيه متساويين كحد الخمر وقد يكون
نفيه ارجح كنكاح الآيسة لمصلحة التوالد وقد ينكر الثالث والرابع لان
البيع مظنة الحاجة الى التعاوض وقد اعتبر وان انتفى الظن في بعض
الصور والسفر مظنة المشقة وقد اعتبر وان انتفى الظن في الملك
المترفه اما لو كان فائتا قطعا كلحوق نسب المشرقي بتزوج مغربية
وكاستبراء جارية يشتريها بائعها في المجلس فلا يعتبر خلافا للحنفية اقول
المناسب ينقسم باعتبار افضائه الى المقصود وباعتبار نفس المقصود
وباعتبار اعتبار الشارع وهذا هو الاول منها والمقصود حصول المقصود من شرع
الحكم خمسة اقسام الاول ان يحصل المقصود منه يقينا كالبيع للحل الثاني ان يحصل
ظنا كالقصاص للانزجار فان الممتنعين اكثر من المقدمين وهذان لا ينكرهما
احد الثالث ان يكون حصوله وعدم حصوله متساويين كحد الخمر للزجر فان عدد
الممتنع والمقدم متقاربان الرابع ان يكون نفي الحصول ارجح من الحصول كنكاح الآيسة
لتحصيل غرض التناسل فان عدد من لا يتناسل منهن اكثر من عدد من يتناسل
وهذان قد انكرا والمختار الجواز لنا ان البيع مظنة الحاجة الى التعاوض وقد
اعتبر وان انتفى الظن في بعض الصور بان يشك فيها او ظن عدم الحاجة فان بيع
الشيء مع ظن عدم الحاجة الى عوضه لا يوجب بطلانه اجماعا وكذلك السفر مظنة
المشقة وقد اعتبروا وان ظن عدم المشقة كما في الملك المترفه الذي يسار به على
المحفة في اليوم نصف فرسخ لا تصيبه نصب ولا ظمأ ولا مخمصة الخامس ان يكون
المقصود فائتا بالكلية مثاله جعل النكاح مظنة لحصول النطفة في الرحم فرتب عليه
الحاق الولد بالاب فاذا تزوج مشرقي بمغربية وقد علم قطعا عدم تلاقيهما فهل يلحق
به الولد ام لا وقالت الحنفية هو يلحق به مع العلم بعدم حصول النطفة في
رحمها قطعا مثال آخر جعل الاستبراء مظنة لبراءة الرحم من النطفة فرتب عليه منع الوطء

دونه فلو اشترى احد جارية ثم باعها من البائع الاول في المجلس واستبراها هو
وهما بمجلس العقد لم يعتبر فقد علم عدم وطء المشتري الاول للجارية فهل يجب على
المشتري الثاني وهو البائع الاول ان يستبريها فمثل هذا بين اتفق الجمهور على انه
لا يعتبر وحجته ظاهرة وخالف في ذلك الحنفية نظرا الى ظاهر العلة قال
والمقاصد ضربان ضروري في اصله وهو اعلى المراتب كالخمسة التي روعيت
في كل ملة حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال كقتل الكفار
والقصاص وحد المسكر وحد الزنا وحد السارق والمحارب ومكمل
للضروري كحد قليل المسكر وغير ضروري حاجي كالبيع والاجارة والقراض
والمساقاة وبعضها ابلغ من بعض وقد يكون ضروريا كالاجارة على
تربية الطفل وشراء المطعوم والملبوس له ولغيره ومكمل له كرعاية
الكفاءة ومهر المثل في الصغيرة فانه افضى الى دوام النكاح وغير حاجي
ولكنه تحسيني كسلب العبد اهلية الشهادة لنقصه عن المناصب الشريفة
جريا على ما الف من محاسن العادات اقول هذا تأتي تقسيم المناسب وهو
بحسب المقاصد المقاصد التي تشرع لها الاحكام ضربان ضروري وغير
ضروري الضرب الاول الضروري وهو قسمان ضروري في اصله ومكمل
للضروري فالقسم الاول الضروري في اصله وهو اعلى المراتب في افادة ظن
الاعتبار كالخمسة الضرورية التي روعيت في كل ملة وهي حفظ الدين والنفس
والعقل والنسل والمال فالدين بقتل الكفار والنفس بالقصاص والعقل
بحد المسكر والنسل بحد الزنا والمال بحد السارق والمحارب اي قاطع الطريق
نظرا الى قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله والقسم الثاني المكمل
للضروري وذلك كحد قليل المسكر وهو الذي لا يزيل العقل فحفظ العقل
حاصل بتحريم المسكر وانما حرم القليل للتتميم والتكميل لان قليله يدعو الى كثيره بما
يورث النفس من الطرب المطلوب زيادته بزيادة سببه الى ان يسكر
ومن حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه الضرب الثاني غير الضروري وهو ينقسم
الى الحاجي وغير الحاجي القسم الاول وهو ايضا ينقسم الى قسمين حاجي في نفسه
ومكمل للحاجي فالحاجي في نفسه البيع والاجارة والقراض والمساقاة فان
المعاوضة وان ظنت انها ضرورية فكل واحد من هذه العقود ليس
بحيث لو لم تشرع لادى الى فوات شيء من الضروريات الخمس واعلم ان هذه ليست
في مرتبة واحدة فان الحاجة تشتد وتضعف وبعضها ابلغ من بعض وقد يكون

بعضها ضروريًا في بعض الصور كالاجارة في تربية الطفل الذي لا ام له ترضعه وكشرا بعد المطعوم والملبوس فانه ضروري من قبيل حفظ النفس ولذلك لم يخل عنه شرع واما اطلقنا الخارجي عليها باعتبار الاغلب مثال المكمل للحاجي وجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل في الولاية الزوج الصغير فان اصل المقصود من شرع النكاح وان كان حاصلا بدونهما لكنه اشد افضا الى دوام النكاح وهو من مكملات مقصود النكاح القسم الثاني غير الحاجي وهو مما لا حاجة اليه لكن هي فيه تحسين وتزيين وسلوك منهج احسن من منهج كسلب العبد ~~المسلط ذلك~~ اهلية الشهادة وان كان ذا دين وعداله تعلبان طبي صيفة ولو جعل له اهلية الشهادة لحصل مصلحة مثل ما يحصل في الحر ولم يكن له مفسدة اصلا لكنه سلب ذلك لنقصه عن المناصب الشريفة لكون الجري على ما الف من محاسن العادات ان يعتبر في المناصب المناسبة فان السيد ان كان له عبد ذو فضايل واخر دونه فيها استحسن منها عرفا انه يفوض العمل اليهما بحسب فضلهما فيجعل الافضل للاكثر وان كان كل منهما يمكنه القيام بما يقوم به الاخر قال مسئلة المختار انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة او مساوية لنا ان العقل قاض بان لا مصلحة مع مفسدة مثلها قالوا الصلوة في الدار المغصوبة تلزم مصلحة ومفسدة تساويها او تزيد وقد صحت قلنا مفسدة الغصب ليست عن الصلوة وبالعكس ولو نشا عن الصلوة لم تصح والترجيح يختلف باختلاف المسائل وقد يرجح بطريق اجمالي وهو انه لو لم يقدر رجحان المصلحة لزم التعبد بالحكم اقول قد اختلف في الحكم اذا ثبت بوصف مصلحي على وجه يلزم منه وجود مفسدة مساوية لمصلحته او راجحة عليها هل تنخرم المناسبة ام لا والمختار انخرامها لنا ان العقل قاض بانه لا مصلحة مع مفسدة تساويها او تزيد عليها ومن قال لعا فليصح هذا ابريح مثل ما يخسر او اقل منه لم يقبل منه وعلل بانه لا ربح حينئذ ولو فعل العبد عادة خارجا عن تصرفات العقلا قالوا الصلوة في الدار المغصوبة تقتضي صحتها مصلحة منها ويحرمها مفسدة فيها والمصلحة لا تزيد على المفسدة والاخرى فحسب كونه المفسدة تساويها او تزيد عليها فلو انخرمت المناسبة بذلك لما صحت الصلوة وقد صحت الجواب الكلام في مصلحة ومفسدة ينشئان عن واحد والمفسدة في الغصب لم تنشأ من الصلوة فانه لو شغل المكان من غير ان يصلي لاثم وكذلك مصلحة الصلوة لم تنشأ من الغصب ~~واحد لانه لو صلاها باحتمال من عين الصلوة~~ فانه لو اداها في غير المغصوب لصحت والدليل على انهما لم ينشأ من شيء واحد انا لو فرضناهما ناشئين

من بعض الصلوة لوجب ان لا تصح قطعا كما في صوم يوم العيد وذلك لتعارض الداعي الى الامر بها والصارف عنه مع ان المساواة او رجحان الصارف والامر عند ذلك محال لما فيه من الامر بالشيء والنهي عنه الجهة المناسبة ام لا فلا نزاع في بطلان حكمها واذ قد عرفت ان لا بد من رجحان المصلحة على المفسدة عند تعارضهما فللترجيح طرق منها تفصيلية تختلف باختلاف المسائل وتنشأ من خصوصياتها ومنها طريق اجمالي شامل لجميع المسائل وهو انه لو لم يقدر رجحان المصلحة على المفسدة في محل النزاع لزم ان يكون الحكم قد ثبت فيه لا لمصلحة وهو التعبد بالحكم وقد ابطلناه قال والمناسب مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر او لا فالمعتبر اما بنص او اجماع هو المؤثر والمعتبر بترتيب الحكم على وفقه فقط ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس وجنسه في جنس الحكم فهو الملائم والا فهو الغريب وغير المعتبر هو المرسل فان كان غريبا او ثبت الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام والغزالي بقبوله وذكر عن مالك والشافعي والمختار رده وشرط الغزالي فيه ان تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية

اقول هذا هو القسم الثالث وهو بحسب اعتبار الشارع والمناسب بهذا الاعتبار اربعة اقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل وذلك لانه اما معتبر شرعا او لا اما المعتبر فاما ان ثبت اعتباره بنص او اجماع فهو المؤثر او لا بل بترتيب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه في المحل فان ثبت بنص او اجماع فهو المؤثر وان ثبت لا بهما بل بترتيب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم او لا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا اجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لا يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم والى ما لا يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فهو مردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام والغزالي بقبوله وقد ذكر انه مروي عن الشافعي ومالك والمختار انه مردود وقد شرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان تكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة بشخص مثاله ان يترس الكفار الصائلون باسارى المسلمين اذا علم انهم ان لم يرموهم استاصلوا المسلمين المترس بهم وغيرهم وان رموا اندفعوا قطعا بخلاف اهل قلعة يترسوا بالمسلمين فان فتحها ليس في محل الضرورة وكذا رمي بعض المسلمين

من التعنيه في الحر لمخاه النعض وكذا اذا خيف الاستيصال يوهما لا تقيينا

قال فالاول كالتعليل بالصغر في حمل الولاية على المال في الولاية فان عين الصغر معتبر في جنس حكم الولاية بالاجماع والثاني كالتعليل بعذر الحرج في حمل الحضر بالمطر على السفر في الجمع فان جنس الحرج معتبر في عين رخصة الجمع والثالث كالتعليل بالجناية العمد العدوان في حمل المثقل على المحدد في القصاص فان جنس الجناية معتبر في جنس القصاص كالاطراف وغيرها والغريب كالتعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد في حمل البات في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود حتى صار توريث المبتوتة كحرمان القاتل والمرسل كالتعليل بالاسكار وحمل النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص بالتعليل به والمرسل

أقول هذه امثلة اقسام المناسب اما اقسام الملائم الثلثة فمثال الاول وهو ما اثر عين الوصف في جنس الحكم ما يقال يثبت للاب ولاية النكاح على الصغيرة كما تثبت له عليها ولاية المال بجامع الصغر فالوصف الصغر وهو امر واحد والحكم الولاية وهي جنس واحد يجمع ولاية النكاح وولاية المال وهما نوعان من التصرف وعين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع مثال الثاني وهو اعتبار جنس الوصف في عين الحكم ان يقال الجمع جائز في الحضر مع المطر قياسا على السفر بجامع الحرج فالحكم رخصة الجمع وهو واحد والوصف الحرج وهو جنس يجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع وبالمطر وهو التأذي به وهما نوعان مختلفان وقد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع مثال الثالث وهو اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم ان يقال يجب القصاص في القتل بالمثقل قياسا على القتل بالمحدد بجامع كونهما جناية عمد عدوان فالحكم مطلق القصاص وهو جنس يجمع القصاص في النفس وفي الاطراف وغيرها من القوى والوصف جناية العمد العدوان وانه جنس يجمع الجناية في النفس وفي الاطراف وفي المال وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص فهذه امثلة المناسب الملائم واما المناسب الغريب فمثاله ان يقال في البات في المرض وهو من طلق امرأته طلاقا بائنا في مرض موته لئلا ترثه يعارض بنقيض مقصوده فيحكم بارثها قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو ان يرث فحكم بعدم ارثه والجامع بينهما كونهما فعلا محرما لغرض فاسد فهذا الوصف مناسب وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة وهو نهيهما عن الفعل المحرم لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص واجماع مثال الغريب بعد ذلك لان المثال

لا يراد لعينه ولكن للتفهيم ان يقال يحرم النبيذ قياسا على الخمر بجامع الاسكار على تقدير عدم النص بالتعليل به لان الاسكار مناسب للتحريم حفظا للعقل وعلم ان الشارع لم يعتبر عينه في جنس التحريم ولا جنسه في عين التحريم ولا جنسه في جنس التحريم فلو لم يرد النص وهو قوله كل مسكر حرام بالايماء على اعتبار عينه في عينه لكان مرسلا واما الذي علم الغاؤه فكايجاب صيام شهرين متتابعين ابتداء قبل العجز عن الاعتاق في كفارة الظهار بالنسبة الى من يسهل عليه الاعتاق دون الصيام فانه مناسب تحصيلا للمقصود من الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز وقد روي ان بعض العلماء قال لبعض الملوك وقد جامع في نهار رمضان صم شهرين متتابعين فانكر عليه لم لم تأمره باعتاق رقبة ليسهل عليه بذل ماله في شهوة فرجه فلم يرتدع واعلم ان المؤثر اذا لم يعتبر جنسه في جنس الحكم كالاسكار في الحرمة فقد يشتد الوزر فبعد اعتباره وبعضهم انا اذا علمنا من حاله انه اذا شتم شتمه زيد جاز على ظننا انه شتمه ولو لم نعلم انه يقابل الاساءة بالاساءة في موضع آخر حتى يوجب للقرب ولا شك انا اذا علمنا ذلك في صورة اخرى من جنسه كان الظن اقوى لكنه ليس شرطا في حصول اصل الظن

قال وتثبت علية الشبه بجميع المسالك وفي اثباته بتخريج المناط نظر ومن ثم قيل هو الذي لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل ومنهم من قال هو ما يوهم المناسبة ويتميز عن الطردي بكون وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتي بان مناسبته عقلية وان لم يرد شرع كالاسكار في التحريم ومثاله ان يقال الطهارة تراد للصلاة فيتعين لها الماء كطهارة الحدث فالمناسبة غير ظاهرة واعتبارها في مس المصحف يوهم المناسبة وقول الراوي اما ان يكون مناسبا اولا والاول مجمع عليه فليس به والثاني طرد ملغى اجيب مناسب والمجمع عليه المناسب لذاته اولا واخصها

اقول قد عد من مسالك العلة الشبه وحقيقته ان الوصف اما ان تعلم مناسبته بالنظر اليه اولا والاول المناسب والثاني ان يكون مما اعتبره الشارع في بعض الاحكام او التفت اليه اولا والاول الشبه والثاني الطرد وعلية الشبه تثبت بجميع المسالك من النص والاجماع والسبر وهل تثبت بتخريج المناط فيه نظر اذ مرجعه الى المناسبة ومن اجل انه لا تثبت بتخريج المناسبة قيل في تعريف الشبه انه هو الذي لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل وقيل انه هو ما يوهم المناسبة وليس بمناسب وهو يشبه الطردي من حيث انه غير مناسب ويشبه المناسب من حيث التفات الشرع اليه ويتميز عن الطردي بان الطردي وجوده كالعدم كما يقال الخل لا يبنى عليه القنطرة فلا

أو لا نضاد منه الشك فلا نزيل الحدث كالمرق فان ذلك مما الغاه الشارع قطعًا بخلاف الذكورة والانوثة فانه اعتبر في بعض الاحكام ويتميز عن المناسب الذاتي بان المناسب مناسبته عقلية وان لم يرد الشرع كالاسكار للتحريم فان كونه مزيلا للعقل الضروري للانسان وكونه مناسبا للمنع منه مما لا يحتاج في العلم به الى ورود الشرع مثال الشبه ان يقال في ازالة النجس هي طهارة تراد للصلوة فيتعين الماء كطهارة الحدث فان المناسبة بين كونها طهارة تراد للصلوة وبين تعيين الماء غير ظاهرة ولكن اذا اجمعت اوصاف منها ما اعتبره الشارع ومنها ما لم يعتبره كان الحاء ما لم يعتبره لخلوه عن المصلحة بخلاف ما اعتبره اقرب فيوهم انه مناسب وان لم نعلم مصلحة وقد اعتبرها حيث اعتبرها لذلك واعتبار الشارع للطهارة لما هو الوصف في مس المصحف وفي الصلوة وفي الطواف يوهم مناسبة فيصدق عليه حد الشبه هذا وقد احتج المراد للشبه بانه اما ان يكون مناسبا او لا يكون والاول مجمع على قبوله والثاني هو الوصف الطردي وهو مجمع على رده فلا شيء منهما لا يكون شبها لان الشبه مختلف فيه اجماعا الجواب نختار انه مناسب ولكن فلا يكون مجمعا على قبوله قلنا ممنوع اذا كان مناسبا للذات او اعم الاول مسلم والثاني ممنوع فان الاجماع ما انعقد الا في المناسب بالذات فانه الذي يعني بالمناسب عند اطلاقه سلمنا انه ليس بمناسب فلم لا يكون طرديا قلنا لا نسلم بل لا يكون مناسبا ولا طرديا بل واسطة بينهما يتميز عن كل بما ذكرناه واعلم ان الشبه يقال بمعنى اخر وهو الوصف الجامع الذي اذا تردد به الفرع بين اصلين فالاشبه منهما هو الشبه كالنفسية والمالية في العبد المقتول فانه يتردد بها بين الحر والفرس وهو بالحقيقة اذ مشاركته له في الاوصاف والاحكام اكثر وحاصله تعارض مناسبتين راجحة احداهما وليس من الشبه المقصود في شيء وقد اوردناه لئلا يتوهم الخلط الناشي من الاشتراك

قال ~~الطرد والعكس~~ لا يفيد بمجرده قطعا ولا ظنا لثبات الوصف لتخلف بين يكن من اذا خلا عن السبر او عن ان الاصل عدم غيره او عدم ترجيح لاحتمال ان يكون ملازما للعلة كرائحة المسكر فلا قطع ولا ظن وقد استدل الغزالي بان الاطراد سلامته من النقض وسلامته من مفسد واحد لا يوجب انتفاء كل مفسد ولو سلم فلا صحة الا بالمصحح والعكس ليس شرطا فيها فلا يوثر واجيب قد يكون للاجتماع تاثير كاجزاء العلة واستدل بان الدوران

في المتضايفين ولا علية واجيب بتخلف بدليل خاص من التضايف قالوا اذا حصل الدوران ولا مانع من العلية حصل العلم او الظن عادة كما لو دعي انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم انه سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك قلنا لولا ظهور انتفاء غيره لذلك بحث او بانه الاصل لم يظن وهو طريق مستقل ويقوى بعد ذلك

اقول ~~الطرد والعكس~~ هو ان يكون الوصف بحيث ان يوجد الحكم بوجوده ويعدم بعدمه وهو المسمى بالدوران وقد اختلف في افادته للعلية اي في دلالته عليها على مذاهب اقواها وعليه الاكثر يفيد بمجرده ظنا ثانيها يفيد قطعا ثالثها وهو المختار انه لا يفيد قطعا ولا ظنا لنا ان الوصف المتصف بالطرد والعكس انما يكون مجردا اذا خلا عن السبر وهو اخذ غيره معه وابطاله وعن ان الاصل عدم غيره من عدد الصفات التي هي منفي عنه او غير ذلك من مناسبة او شبه ولا شك انه اذا خلا عن هذه الاشياء كما يجوز كونه علة يجوز كونه ملازما للعلة كالرائحة المخصوصة الملازمة للمسكر فانها تعدم في العصير قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله ومع ذلك فليس بعلة قطعا ومع قيام هذا الاحتمال فلا يحصل القطع بالعلية ولا ظنها ويكون الحكم بعليته تحكما محضا اللهم الا ما لا يلتفت الى نفي وصف غيره بالاصل او بالسبر فيخرج عن المبحث وقد يقال ان اردت بالجواز تساوي الطرفين وهما جواز كونه علة وجواز كونه ملازما للعلة منع وان اردت به عدم الامتناع لم يناف الظن وقد استدل الغزالي على انه لا يفيد العلية بان المفضي لعلية الوصف حينئذ اما الاطراد وحده او هو بقيد الانعكاس وكلاهما باطل اما الاول فلان الاطراد حاصله انه لا يوجد في صورة بدون الحكم ووجوده بدون الحكم هو النقض فيكون الاطراد هو السلامة عن النقض والنقض احد مفسدات العلة والسلامة عن مفسد واحد لا يوجب انتفاء كل مفسد ولا ينفي الفساد الا به سلمنا لكن انتفاء كل مفسد لا يكفي في الصحة فلا بد من مقتضي المصلحة من علة وذلك ان عدم المانع وحده لا يصلح علة مقتضية فلا يكون كافيا في تصحيح العلية وجعله صالحا للتعليل به وهو المطلوب واما الثاني فلان الانعكاس لو كان شرطا في صحة العلية لكان شرطا في العلة وقد علمت مما مر انه ليس بشرط الجواب لا نسلم ان المفضي اما الاطراد وحده او هو بقيد الانعكاس ولم لا يجوز ان يكون للهيئة الاجتماعية منهما اثر كما في اجزاء العلة المركبة فان كل واحد لا يصلح علة ويحصل من اجتماعها مجموع هو العلة وقد استدل عليه بان الدوران ثابت في المتضايفين ولا علية ولو اقتضى العلية لثبت مع ثبوته الجواب منع الملازمة لان دلالته ظنية فيجوز التخلف

بدليل خاص لمانع يمنع عنه وذلك لا يقدح في الدلالة الظنية غايته ان ما ظنناه
عارض ظننا فبطل اثره فيعمل به في غير ذلك الموضع قالوا اذا وجد الدوران
ولا مانع من العلية من معيته كما في المتضايفين او تأخره كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط
المساوي حصل العلم بالعلية او الظن بها وذلك مما يقضي به العاقل وتحقيقه
انه اذا دعي الانسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى
علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا يتأتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك
ويتبعونه في الدروب ويتعمدون اغضابه بدعوته به ولولا انه ضروري لما علموه
الجواب محل النزاع ليس هو حصول العلم به بل حصول العلم بمجرده وذلك فيما ذكرتم
من المثال ممنوع اذ لولا ظهور انتفاء غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما
بان الاصل عدمه لما ظن وتحقيقه ان كل واحد مما ذكرنا طريق مستقل لكنه يفيد ظنا
ضعيفا فاذا انضم اليه الدوران قوي الظن واما العلم فكلا والظن بمجرده ممنوع
لا قويا ولا ضعيفا ولا يلزم من افادته التي تقويه الظن الحاصل بغيره افادته للظن
بمجرده وقد يقال بان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجربيات فان الصبيان
يقطعون به من غير استدلال بما ذكرتم قال والقياس جلي وخفي فالجلي ما قطع بنفي
الفارق فيه ~~والثاني ما ...~~ كالامة والعبد
في العتق وينقسم الى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل فالاول ما صرح فيه
بالعلة والثاني ما يجمع فيه بما يلازمها كما لو جمع باحد موجبي العلة في الاصل لملازمه
الاخر كقياس قطع الجماعة بالواحد على قتلها بالواحد بواسطة الاشتراك
في وجوب الدية عليهم والثالث الجمع بنفي الفارق
اقول القياس بحسب القسمة باعتبارين باعتبار القوة وباعتبار العلة
الاول باعتبار القوة وهو اما جلي او خفي فالاول ما علم فيه نفي الفارق بين الاصل والفرع
قطعا مثاله قياس الامة على العبد في احكام العتق كالتقويم على معتق الشقص
فانا نعلم قطعا ان الذكورة والانوثة فيهما مما لم يعتبره الشارع وان لا فارق الا ذلك
والخفي بخلافه وهو ما يكون نفي الفارق فيه مظنونا كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة
اذ لا يمتنع ان يكون خصوصية الخمر معتبرة ولذلك اختلف فيه الثاني باعتبار العلة
وهو قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل فالاول وهو قياس العلة ما صرح
فيه بالعلة كما يقال النبيذ مسكر فيحرم كالخمر الثاني وهو قياس الدلالة ان لا يذكر فيه
العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر بالرائحة المشتدة فحاصله
اثبات حكم في الفرع هو حكم اخر يوجبهما علة واحدة في الاصل فيقال ثبت هذا
الحكم في الفرع لثبوت الاخر فيه وهو ملازم له فيكون قد جمع باحد موجبي العلة

في الاصل لوجوده في الفرع بين الاصل والفرع في الموجب الاخر الملازم الاخر له
ويرجع الى الاستدلال باحد الموجبين على العلة وبالعلة على الموجب الاخر لكن يكتفى بذكر
موجب العلة عن التصريح بها مثاله ان يقال تقطع الجماعة بالواحد اذا اشتركوا في قطع يده
كما تقتل الجماعة بالواحد اذا اشتركوا في قتله والجامع وجوب الدية عليهم في الصورتين
وذلك ان القصاص والدية موجبان للجناية العمد العدوان في الاصل وقد وجد في الفرع
احدهما وهو الدية فيوجد الاخر وهو القصاص عليهم لانهما متلازمان نظرا الى اتحاد علتهما
وحكمتهما الثالث وهو القياس في معنى الاصل ان يجمع بنفي الفارق ويسمى
تنقيح المناط مثاله قصة الاعرابي بنفي كونه اعرابيا فيلحق به التركي والهندي وبنفي
كون المحل اهلا فيوجب الكفارة في الزنا وبنفي كونه رمضان تلك السنة فيلحق به رمضان
الاخر وكذلك اذا نفى الحنفي كون الافساد بالوقاع فيلحق المفسد بالاكل عمدا
قال مسئلة يجوز التعبد بالقياس خلافا للشيعة والنظام وبعض المعتزلة
وقال القفال وابو الحسين البصري يجب عقلا لنا القطع بالجواز وانه لو لم يجز لم
يقع وسيأتي قالوا العقل يمنع مما لا يؤمن فيه الخطأ قلنا ... بانه
احالة ولو سلم فاذا ظن الصواب لا يمنع قالوا اقتضى الامر مخالفة الظن كالشاهد
الواحد والعبيد والصبيان وفي عشر اجنبيات قلنا بل علم خلافه كخبر الواحد
وظاهر الكتاب في النهي ... وغيرها ... لمانع خاص
اقول التعبد بالقياس وهو ان يوجب الشارع العمل بموجبه وهو اما ان يكون
ممتنعا عقلا او جائزا او واجبا وقد قال بكل واحد منها قائل فعندنا بالجواز وعند الشيعة
والنظام وبعض المعتزلة يمتنع وعند القفال وابي الحسين يجب لنا القطع بالجواز لانه
لو فرض ان يقول الشارع اذا وجدت مشاركة فرع لاصل في علة حكمه فاثبت فيه حكمه واعمل
بها ايها المجتهد لم يلزم منه محال لا لعينه ولا لغيره وايضا لو لم يجز لم يقع وقد وقع كما سيأتي
قالوا اولا القياس طريق لا يؤمن فيه الخطأ وهو بين ولا شك ان العقل مانع
من سلوك طريق لا يؤمن فيه الخطأ ولا نعني بعدم جوازه عقلا الا ذلك الجواب
لا نسلم ان منع العقل مما لا يؤمن فيه الخطأ احالة له وايجاب لنقيضه بل معناه انه مرجح
للترك عليه والمدعى هو الاحالة فهو منتف وبالجملة لا في محل النزاع بل ان مثله لا يمنع
التعبد به شرعا ولو سلم ان منعه عنه احالة لذلك الحكم في الجملة فلا نسلم ان منعه
ثابت في جميع الصور فانه مختص بما لا يغلب فيه جانب الصواب واما اذا ظن الصواب
وكان الخطأ مرجوحا فلا نمنع فان المظان الاكثرية لا تترك بالاحتمالات
الاقلية والا لتعطلت الاسباب الدنيوية والاخروية اذ ما من سبب الا ويجري فيه ذلك

ويجوز تخلف الاثر عنه والتضرب به فان الزارع لا يزرع سعين ان ياخذ الزرع
والتاجر لا يسافر وهو حازم بان يربح والمتعلم لا يتعب في تعلمه وهو يقطع بانه
يعلم ويتم عليه ما يعمل له الى غير ذلك بل العمل يوجب الجد عند ظن الصواب وان
امكن الخطا تحصيلا للمصالح لا تحصل الا به على ما لا يخفى في تتبع موارد الشرع ومن طلب
الجزم في التكاليف عطل اكثرها قالوا ثانيا لا يجوز العمل وورود الشرع بالعمل
بالظن لما قد علم منه انه ورد بمخالفة الظن ويكفينا الجمع بين ايجاب الموافقة والمخالفة
وبين ذلك بثلثة امثلة الاول الحكم بالشاهد الواحد وان افاد الظن القوي لكونه
صديقا او للقرائن الثاني شهادة العبيد وان كثروا وعلم انهم دون عدول
في العادة من القوي حتى يقوى الظن بشهادتهم الثالث رضعة في عشر اجنبيات
كان كل واحدة على التعيين يظن كونها غير الرضعة لتحققه على تعيينه تعادين والحق
خلافه الاعلى تقدير واحد ومع ذلك امرنا بمخالفة الظن بتحريم التزوج بها الجواب
لا نسلم انه علم ورودها بمخالفة الظن بل المعلوم خلافه وهو ورود متابعة الظن
كما في خبر الواحد وفي ظاهر الكتاب وفي الشهادات المختلفة المراتب من شهادة
اربعة ثم رجلين ثم رجل وامراتين ورجل ويمين وغيرها كظاهر السنة واعتبار
القيم واخبار النساء في الحيض والطهر في غشيانهن وما ذكرتموه فانما منع فيه
من اتباع الظن لمانع خاص وتحقيقه ان مراتب الظنون وحصولها واسبابها
بحسب الوقائع وما يمكن تحصيله من مراتبه في القضايا وما لا يمكن تحصيله بحسب امكان
الادوى وعدمه او غير ذلك مما يختلف اختلافا عظيما وكان تحقيقه غير منضبطة
بنفسها فنيطت بمظان ظاهرة منضبطة فكان ما ذكرتموه بعض المحدود والحكمة الذي
نسيناه كثيرا وقد علمت انه لا يضر قال النظام اذا ثبت ورود الشرع بالفرق بين
المتماثلات كايجاب الغسل وغيره من المني دون البول وغسل بول الصبية ونضح
بول الصبي وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير والجلد بنسبة الزنا
دون نسبة الكفر والقتل بشاهدين دون الزنا وتعدد الوضع والطلاق
والجمع بين المختلفات كقتل الصيد عمدا وخطا والردة والزنا ووطء الفاجر والوطء
في الصوم والمظاهر في الكفارة استحال التعبد بالقياس والجواب انا لا نمنع الجواز
لجواز انتفاء صلاحية ما توهم جامعا او وجود المعارض في شيء من
المختلفات في معنى جامع او لاختصاص كل بعلة مقتضية لحكم خلافه قالوا
التعليل يفضي الى الاختلاف فيرد لقوله ولو كان من عند غير الله ورد
بالعمل بالظواهر وبان المراد التناقض او ما يخل بالبلاغة اما الاحكام

والاصل والفرع

فمقطوع بالاختلاف فيها قالوا ان كان كل مجتهد مصيبا فيكون الشيء ونقيضه حقا
وهو محال وان كان المصيب واحدا فتصويب احد الظنين مع الاستواء محال ورد
بالظواهر وبان المقتضى شرطها الاتحاد وبان تصويب احد الظنين لا بعينه جائز
قالوا ان كان القياس كالعمل الاصلي فمستغنى عنه وان كان مخالفا للظن
لا يعارض اليقيني ورد بالظواهر وبجواز مخالفة النفي الاصلي بالظن قالوا
حكم الله تعالى يستلزم خبرة عنه ويستحيل بغير التوقيف قلنا القياس
نوع من التوقيف قالوا يتناقض عند تعارض علتين ورد بالظواهر
وبانه ان كان واحدا الخ فان تعذر وقف على قول وخير عند
الشافعي واحمد وان تعدد فواضح الموجب النص لا نفي
بالاحكام فيقتضي العقل بالوجوب ورد بان العموم يعرف ان
نعني مثل كل مسكر حرام

اول ـــــ قالوا ثالثا وهو مما اختص النظام من الادلة باختراعه انه قد
ثبت من الشارع الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات فمنه ايجاب الغسل
بخروج المني من مراهقة القران ومنه ومكث المسجد بخروج المني دون البول مع تماثلهما
في الاستقذار والفضلة ومنه ايجاب الغسل من بول الصبية دون الصبي اذ
اكتفى فيه بالنضح ومنه قطع سارق القليل دون غاصب الكثير ومنه ايجاب الجلد
بنسبة الزنا الى المحصن دون نسبة القتل والكفر اليه ومنه ثبوت القتل
بشاهدين دون الزنا ومنه الفرق بين عدتي الطلاق والوفاة فالاولى بثلثة
قروء والثانية اربعة اشهر وعشر واما الجمع بين المختلفات فمنه التسوية بين قتل
الصيد عمدا وخطا في الفدا في الاحرام ومنه التسوية بين الزنا والردة في القتل
ومنه تسوية القاتل خطأ والواطي في الصوم والمظاهر عن امراته في ايجاب الكفارة
عليهم واما انه اذا ثبت ذلك استحال التعبد بالقياس فلان معنى القياس وحقيقته
ضد ذلك وهو الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات الجواب ــــ منع الثانية
فان ذلك لا يمنع جواز التعبد بالقياس اما الفرق بين المتماثلات فلان المتماثلات
انما يجب اشتراكها في الحكم اذا كان ما به الاشتراك يصلح علة للحكم ويصلح جامعا
ولا يكون له معارض في الاصل وهو المقتضي للحكم دون هذا ولا معارض في الفرع
ابوي يقتضي خلاف ذلك الحكم وشيء من ذلك غير معلوم مما ذكرتم من الصور لجواز
عدم صلاحية ما توهم جامعا لكونه جامعا او وجود المعارض له اما في الاصل

ان في الفرع واما الجمع بين المختلفات فلجواز اشتراك المختلفات في امر جامع
هو العلة للحكم في الكل وان المختلفات لا يمتنع اشتراكها في صفات ثبوتية ولحكم
وايضا يجوز اختصاص كل علة بفرع على خلاف الاخر وان العلل المختلفة
لا يمتنع ان توجب في المحال المختلفة حكما واحدا قالوا رابعا القياس يفضي
الى الاختلاف وكلما يفضي الى الاختلاف مردود اما الاولى فلاختلاف الاصول
والفروع والانظار كما هو الواقع في الفروع واما الثانية فلقوله تعالى
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في معرض المدح لعدم الاختلاف
الموجب للرد ودل على ان ما من عند الله لا يوجد فيه اختلاف فما يوجد فيه اختلاف
لا يكون من عند الله فحكم القياس للاختلاف الكثير فيه انه لا يكون من عند الله
فهو مردود واجماعا ان في الاية ايضا اشارة الى المقدمة الاولى الجواب
ان الاختلاف المنفي في الاية عما من عند الله انما هو التناقض والاضطراب في النظم
المخل بالبلاغة التي لاجلها وقع التحدي والالزام بكونه من عند الله لا الاختلاف
في الاحكام الشرعية فانه واقع قطعا ولا يمكن انكاره قالوا خامسا لو جاز الاجتهاد
بالقياس فاما ان يكون كل مجتهد مصيبا او يكون المصيب واحدا لا جائز ان يكون كل
مجتهد مصيبا لان حكم احدهما نقيض الاخر فيلزم ان يكون الشيء ونقيضه حقا معا
وانه محال ولا جائز ان يكون المصيب واحدا لان تصويب احد الظنين مع استوائهما
تحكم محض وانه غير جائز شرعا الجواب اولا النقض بسائر الظواهر
اذ الاجتهاد لا يختص بالقياس وثانيا بانا نختار ان كل مجتهد مصيب قولكم فيكون
الشيء ونقيضه حقا معا وانه محال ولا جائز ان يكون المصيب واحدا قلنا
ممنوع فان التناقض شرطها اتحاد في الامور التي عددت في مواضعها ولم توجد
هاهنا لان كل مجتهد حكمه ثابت بالنسبة اليه والى مقلديه دون غيرهم وثالثا
بانا نختار ان المصيب واحد قولكم انه تحكم محض قلنا ممنوع وانما يلزم لو صوبنا
ظنا معينا وخطأنا ظنا معينا واما اذا قلنا احد الظنين لا بعينه ولا ندري
ايهما هو كان جائزا ولا تحكم فيه قالوا سادسا حكم الله في الواقعة المعينة بالوجوب
او بالحرمة من الممكنات فلا يعلم بدليل العقل بل بدليل السمع ولا طريق اليه الا اخبار
المبلغ وذلك يفيد التوقيف على حرمته محال لانه تكليف الغافل واذا حصل التوقيف
فلا معنى للقياس الجواب انما يكون ذلك اذا لم يكن القياس نوعا من التوقيف بان شرعه
الله ونصبه للحكم وتعبد المكلفين باتباعه وهو اول المسألة قالوا سابعا القياس
يفضي الى التناقض الباطل فيكون باطلا بيانه انه لا يبعد ان تتعارض علتان

يعني

يعني كل بنقيض حكم الاخر وحينئذ يجب اعتبارهما واثبات حكمهما لان المفروض
فيلزم التناقض الجواب هذا المفروض اما في قياس واحد او في متعدد
فان كان القياس واحدا رجح بطريق من طرق الترجيح وسيأتي وان لم يعد فاما
ان يتوقف فلا يعمل بهما كان لا دليل لان شرط ثبوت حكمه عدم المعارض المقاوم
وبه قال اكثر من الفقهاء واما بان يتخير فيعمل بايهما شاء وهو قول الشافعي رضي الله عنه
وان تعدد فبعدم التناقض ظاهر مما مر من تعدد الموضوع اذ لعل كل
قياسه ولا يتحد متعلقاهما هذه دلائل المانع للقياس واما الموجب عقلا
فقال الاحكام لا نهاية لها والنص لا يفي بها فيقتضي العقل بوجوب التعبد
بالقياس لئلا تخلو الوقائع من الاحكام الجواب بعد تسليم وجوب
ان يكون لكل واقعة حكم هو ان الذي لا يتناهى الجزئيات لا الاجناس ويجوز
التنصيص على الاجناس كلها بعمومات تتناول جزئياتها حتى تفي بالاحكام
كلها مثل كل مسكر حرام وكل مطعوم ربوي وكل ذي ناب حرام الى غير ذلك
قال مسئلة القائلون بالجواز قائلون بالوقوع الا داود وابنه والقاساني
والنهرواني ... السمع ... قطعي خلافا لابي الحسين لنا ثبت
بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل به عند عدم النص وان كان التفاصيل
احادا والعادة تقضي بان السكوت في مثله وفاق فمن ذلك رجوعهم الى
ابي بكر في قتال بني حنيفة على الزكوة ومن ذلك قول بعض الصحابة ...
ترك التي لو كانت هي السنة ... بينهما ...
بالرأي وقول علي لعمر لما تشكك في قتل الجماعة بالواحد ارأيت لو اشترك الاحد
في سرقة ومن ذلك الحاق بعضهم الجد بالاخ وبعضهم بالاب وذلك كثير
فان قيل اخبار احاد في قطعي سلمنا لكن يجوز ان يكون عملهم بغيرها
سلمنا لكنهم بعض الصحابة سلمنا ان ذلك من غير نكير ولكن لو
نسلم نفي الانكار سلمنا لكنه لا يدل على الموافقة سلمنا لكنها اقيسة
مخصوصة والجواب عن الاول انها متواترة في المعنى كشجاعة علي وعن
الثاني القطع من سياقها بان العمل بها وعن الثالث شياعه وتكرره
قاطع عادة بالموافقة وعن الرابع ان العادة تقضي بنقل مثله وعن
الخامس ما سبق في الثالث وعن السادس القطع بان العمل لظهورها
لا لخصوصها كالظواهر

اقول القائلون بجواز التعبد بالقياس كلهم قائلون بوقوع التعبد به الا داود
الظاهري وابنه والقاساني والنهرواني والقائلون بالوقوع اختلفوا في ثبوته
بدليل السمع او بدليل العقل فالاكثر على انه بدليل السمع ثم اختلف هؤلاء في
ان دليله من السمع قطعي او ظني فالاكثر على انه قطعي خلافا لابي الحسين فانه عنده
ظني لنا انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة انهم عملوا بالقياس عند
عدم النص والعادة تقضي بان اجماع مثلهم في مثله لا يكون الا عن قاطع فيوجد
قاطع على حجيته قطعا وما كان كذلك فهو حجة قطعا فالقياس حجة قطعا فان قيل
لا نسلم التواتر في عملهم لان جميع ما تذكرونه عنهم اخبار آحاد قلنا القدر المشترك
وهو ان الصحابة كانوا يعملون بالقياس قد تواتر وان كانت التفاصيل آحادا
وبذلك يتم مقصودنا قلنا ايضا ان التكرير عملهم بالقياس تكرر وشاع ولم
ينكر عليهم احد والعادة تقضي بان التكرير في مثله من الاصول العامة الدائمة
لا يكون الا وفاق ووفاقهم حجة قاطعة ولنعد تفصيلا لما اجملنا في الدليل عدة
صور مما عمل الصحابة فيه بالقياس فمن ذلك رجوع الصحابة الى ابي بكر في قتال مانعي
على اخذ الزكوة مما ادى اليه بالاجتهاد وكانوا مختلفين فيه فمنهم من رأى المسالمة
لقرب موت الرسول عليه الصلوة والسلام والانكار كاصلاح السلطنة ومنهم
من رأى القتال كعلى ترك الصلوة لئلا تجتري منهم بالضعف والانكار فطمع فيهم وكان
ممن رأى القتال ابو بكر فشبعوا اجتهاده قال الآمدي فقاسوا خليفة رسول الله صلى الله
عليه وسلم على رسول الله في وجوب اخذ الزكوة لارباب المصارف ومن ذلك ان ابا بكر ورث ام
الام دون ام الاب فقال له بعض الانصار تركت التي لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت
لان ابن الابن عصبة وابن البنت لا يرث وحاصله ان هذه اقرب فهي احق بالارث فهي
رجع ابو بكر الى التشريك بينهما في السدس ومن ذلك ان عمر ورث المبتوتة بالراي وهي
المطلقة ثلثا في مرض الموت ومن ذلك ان عمر شك في قتل الجماعة بالواحد فقال له
علي رضي الله عنه ارايت لو اشترك نفر في سرقة اكنت تقطعهم فقال نعم فقال فكذا هذا
رجع الى قول علي رضي الله عنه وحكم بالقتل ومن ذلك ميراث الجد فبعضهم الحقه بالاخ
فشرك بينهما في الارث وبعضهم الحقه بالاب فحجب به الاخ وذلك اكثر من ان يحصى كثرة وليس
ها هنا نعدها لاحصائها بل للتفهيم والتعليم ويكفينا هذا القدر والامر الى المطولات
وكتب الشيوخ فان قيل الدليل فاسد الوضع فان هذه المسئلة قطعية فلا بد فيها من دليل
قطعي وما ذكرتموه اخبار آحاد لو صحت فغايتها الظن سلمنا صحتها ونصوصها لكن لا نسلم
دلالتها فانها لا تدل على العمل بالقياسات المذكورة ولعل العمل فيما ذكرتم من الصور

بعرها

بغيرها وهو الاجتهاد في دلائل النصوص لخفائها كحمل المطلق على المقيد
والعام على الخاص واثبات المفهوم ودلالات الايماء وتنقيح المناط ونحوها
مما يتعلق بالادلة المتقدمة سلمنا دلالتها على عملهم لكن لا نسلم دلالة عملهم على
وجوب العمل لان العاملين به بعض الصحابة فلا يكون فعلهم دليلا سلمنا
ان فعلهم دليل لكن ذلك اذا لم ينكر ولا نسلم نفي الانكار وغايته عدم الوجدان
ولا يدل على عدم الوجود سلمنا عدم الانكار ظاهرا لكنه لا يدل على الموافقة
فلعلهم انكروا باطنا ولم يظهروا والمانع في الاجماع السكوتي من الاسباب المانعة
على السكوت سلمنا دلالة عملهم بها على كونها حجة لكنها اقيسة مخصوصة فمن اين
يلزم عموم حكم عام وهو وجوب العمل بكل قياس ولا سبيل الى التعميم الا بالقياس
وهو المصادرة على المطلوب الجواب عن الاول وهو قولهم آحاد
في قطعي انها وان كانت آحادا فبينها قدر مشترك وهو العمل بالقياس وذلك
متواتر وانه يكفينا ولا يضر عدم تواتر كل واحد كما في شجاعة علي رضي الله عنه
وكانه حصل بالذكر الراسخا للتتبع وكذا سخاوة حاتم وشجاعة عنترة فربما
منعوها عنادا ولجاجا وعن الثاني وهو قولهم لعل عملهم بغيرها انا نعلم من سياقها
قطعا ان العمل بها كما في سائر الظواهر وعن الثالث وهو قولهم هم بعض
الصحابة بان ذلك لا يقدح في الاتفاق فانه اذا تكرر وشاع ولم ينكر عليهم احد
فالعادة تقضي بالموافقة فليس استنادا الى فعلهم وحدهم بل الى فعلهم وسكوت الآخرين
مع التكرر والشيوع في طريق معينة يدل بطريق عادي على الاتفاق وعن الرابع
وهو منع عدم الانكار انه لو انكر لنقل عادة لانه مما يتوفر الدواعي على نقله لكونه
اصلا مما تعم به البلوى فان قيل فقد نقل ذم الراي عن عمر وعلي وابن عمر
وابن مسعود رضي الله عنهم قلنا ذلك الراي في مقابلة النص والذي لعدم شرطه
فان عدم الذم في الصور الغير المحصورة متواتر قطعا وعن الخامس وهو قولهم
عدم الانكار لا يدل على الوفاق ما سبق في الجواب عن الثالث وهو ان السكوت لا
عدم الانكار مع الشيوع والتكرار وانه يدل وعن السادس وهو قولهم اقيسة
مخصوصة ان العلم القطعي حاصل بان العمل بها كان لظهورها لا لخصوصها
كسائر الظواهر التي عملوا بها من الكتاب والسنة فانه وان كان الاحتمال متطرقا
في عملهم بخصوصها فانا نعلم قطعا ان العمل بها لظهورها ولانهم كانوا يوجبون
العمل بكل ظاهر وما كان المجتهدون الا لتحصيل الظن قال

واستدل بالتواتر معناه من ذكر العلل ليبني عليها مثل الرابت لو كان على شيء دين استقص الرطب ولسبيل للبين واستدل بالحاق كل من باعز ورد بان ذلك لقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واستدل بمثل فاعتبروا وهو ظاهر في الاتعاظ وفي الامور العقلية مع ان صيغة افعل محتمله واستدل بحديث معاذ وغايته الظن في المسئلة قطعية

اقول ما ذكرنا هو الدليل الصحيح على التعبد بالقياس وللقوم فيه دلائل اخر استدل عليه بما تواتر معناه وان كان التفاصيل احادا من ذكر النبي عليه السلام العلل في الاحكام ليبني عليها في غير تلك المحال وذلك معنى القياس ولولا التعبد به لما فعل ذلك فمنه ارايت لو كان على ابيك دين استقص الرطب فانهم يحترزون انها من الطوافين فانه لا يدري اين باتت يده وفي الصيد وقع في الماء لا تأكل منه فلعل الماء اعان على قتله وهذا الاستدلال ليس بنص في الدلالة على المقصود فانه يجوز ان يكون المقصود من ذكرها ان نقاس عليها لانه امر خفي ولعله لتعلم حكمها ولذلك جاء النص بالعلل القاصرة وكأنه بالنسبة الى من منع القياس المنصوص العلة مصادرة على المطلوب وبالقياس الى غيرهم نصب للدليل في غير محل النزاع واستدل بالحاق كل زان بماعز ورد بان ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واستدل بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار هو قياس الامر بالامر واثبات مثل حكم محل في محل اخر ومنه الاعتبار بمعنى الاتعاظ فانه قياس لما يراه الغير في حق نفسه والحق انه ظاهر في الاتعاظ لو ضعفه او لعلة فيه فاذا قال اعتبر هذا الرجل فهم منه الاتعاظ ومنه العبرة لما يتعظ به قال الشاعر ما مر يوم على حي ولا ابتكرا الا رأى عبرة فيه ان اعتبرا سلمنا لكنه ظاهر في القياس في الامور العقلية كما في اثبات الصانع اعتبر بالدار هل يمكن حدوثها من غير صانع فما ظنك بالعالم واما القياس الشرعي فلا يسمى اعتبارا فانه اذا قيل اعتبر لم يفهم قياس الذرة على البر لا بالخصوص ولا بالعموم هذا مع ان اعتبروا امر والامر اعني صيغة افعل لا لفظ امر محتمله للوجوب ولغيره من المعاني وللمرة والتكرار وللعموم المعقول للاطلاق وللخطاب الحاضرين فقط او معهم ومع غيرهم وكثر الخلاف في كل واحد منها مع جواز التجوز اتفاقا وان خالف الاصل فظن وجوب العمل بكل قياس في كل زمان لو حصل به فغايته الضعف ولا يصح اثبات مثل هذا الاصل به واستدل بحديث معاذ وهو انه عليه الصلوة والسلام قال له فان لم تجد اي في سنة

رسول الله

الغارضي

رسول الله فقال اقيس الامر بالامر فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه رسوله في دلالته وصحته الا ان المتن ظني لانه خبر واحد والمسئلة اصولية فينبني على الاكتفاء بالظن فيها فان قيل وفيه شيء اخر وهو انه لا يلزم من صحة القياس لمعاذ صحة القياس لغيره الا ان يقاس عليه فيدور قلنا لا بل يستدل عليه بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قال

النص على العلة لا يكفي في التعدي دون التعبد بالقياس وقال احمد والقاساني وابو بكر الرازي والكرخي يكفي وقال البصري يكفي في علة التحريم لا غير لنا القطع بان من قال اعتقت غانما لحسن خلقه لا يقتضي عتق غيره من حسني الخلق قالوا حرمت عليكم الخمر لاسكارها مثل حرمت كل مسكر ورد بانه لو كان مثله عتق من تقدم قالوا لم يعتق لانه غير صريح والحق لادمي قلنا العتق بالصريح والظاهر قالوا لو قال الاب لا تاكل هذا لانه مسموم فهم عرفا المنع من كل مسموم قلنا القرينة شفقة الاب بخلاف الاحكام فانه قد يخص لا مورة بير ركبتها قالوا لو لم يكن للتعميم لعري عن الفائدة واجيب بتعقل المعنى فيه ولا يكون التعميم الا بدليل قالوا لو قال لاسكاره علة التحريم فيه لعم قلنا فكذلك هنا قلنا حكم بالعلة على كل اسكار فالخمر والنبيذ سواء البصري من ترك اكل شيء لاذاه دل على تركه كل موذ بخلاف من تصدق على فقير قلنا ان سلم فلقرينة الاذى بخلاف الاحكام

اقول اذا نص الشارع على علة الحكم فهل يكفي ذلك في تعدية الحكم بها دون ورود الشرع بالتعبد بالقياس ام لا تعدى حتى يرد به فقد اختلف فيه والمختار انه لا يكفي وعليه الجمهور وقال احمد والنظام والقاساني وابو بكر الرازي والكرخي انه يكفي وقال ابو عبد الله البصري يكفي في التحريم دون غيره كالوجوب والندب لنا لو قال اعتقت غانما لحسن خلقه فلو كان ذلك لكل من هو حسن الخلق بالقياس لا بالعتق لكان متشابه قوله اعتقت كل حسن الخلق وكان يقتضي عتق غيره من حسني الخلق واللازم وذلك منتفع به وقد يجاب عنه بمنع الملازمة فان الخصم لا يقول بان ذلك بسبب الصيغة بل بان ذلك من الشارع تعبد بالقياس في تلك الصورة وان لم يعلم تعبده بالقياس كليا قال من احد مهم الاكثر قالوا لا فرق في قضية العقل بين ان يقول الشارع حرمت الخمر لاسكارها وقوله حرمت كل مسكر والثاني يفيد عموم الحرمة لكل مسكر فكذا الاول وهو المطلوب الجواب منع عدم الفرق والا لزم عتق من تقدم وهو كل حسن الخلق اذا قال

ادا قال اعتقت عاما لحسن خلقه كان دونه ما مر انه يقتضي اثبات اعتاق
عدم على بعضه ولو صرح به فقال وكذلك يقتضي ان اعتق كل حسن الخلق المعتقوا
وقد قالوا عليه لا نسلم لزوم الخمس لان الحق حق ادمي ولا يثبت الا بصريح هذا
عن صريح بخلاف حق الله فانه يثبت بالصريح والا لما لا اطلاعه على السرائر
قلنا وكذا في صيغ العتق والعتق يحصل بالصريح وبالظاهر اما لتشوف الشارع
اليه واما لان فيه حقا لله لانه عبادة قالوا ثانيا ذكر العلة يفيد التعميم
عرفا وكذا انه لو قال الاب لابنه لا تاكل هذا الطعام لانه مسموم يفهم منه المنع
من اكل كل مسموم والجواب ان فهم التعميم لقرينة شفقة الاب وما علم منها ايضا
يقتضي عادة النهي عن كل مضر بخلاف احكام الله تعالى فانها قد تختص ببعض المحال
دون بعض لامر لا يدرك وقد ساق بعض الكلام في طيب يقول لا تاكل هذا
لبرودته او لحموضته او لانه كثير الغذا ام الاحتمال لا يدفع العموم كما لو عم النص
والتخصيص محتمل قالوا ثالثا لو لم يكن ذكر العلة لتعميم الحكم في محال ثبوتها
لعرى عن الفائدة اذ لا فائدة في ذكر العلة وتعريفها الا اتباعها باثبات الحكم اينما
ثبتت واللازم منتف لان فعل الاحاد لا يخلو عن فائدة فكيف بالشارع والجواب
منع الملازمة وانما تلزم لو انحصرت الفائدة في التعميم ولم لا يجوز ان يكون فائدته
ان يعقل المعنى المقصود من شرع الحكم في ذلك المحل ولا يكون التعميم الا بدليل
يدل عليه قالوا رابعا اتفقنا على انه لو قال علة الحرمة الاسكار لكان عاما
في كل مسكر وقوله حرمت الخمر لاسكاره بمعناه لان اللام للتعليل ولا فرق بين
ان يذكر التعليل باسمه او بحرف يدل عليه فيجب ان يكون عاما الجواب لا نسلم
ان العبارتين معناهما واحد فان قولك الاسكار علة الحرمة قد ذكرت فيه الاسكار
معرفا باللام وهو للعموم كما مر فمعناه كل اسكار علة فيكون الخمر والنبيذ سواء
وقولك حرمت الخمر لاسكارها معناه علة فيه حرمت الخمر بالاسكار المنسوب اليها
فان حرمة الخمر لا تعلل بكل اسكار فاثر التعدي الدليل على تعميم علة النهي دون غيره
ان من ترك اكل شيء لاذاه دل على تركه كل موذ بخلاف من تصدق على فقير لفقره
او لمثوبة فانه لا يدل على تصدقه على كل فقير او تحصيل كل مثوبة الجواب
مثل ما سبق في نهي الاب عن المسموم وهو ان يكون ذلك لقرينة التأذي به ولكون ترك
المؤذي مطلقا مركوزا في الطباع وخصوصيته ذلك المؤذي ملغاة عقلا بخلاف
الاحكام فانها تختص بمحالها لامور لا تدرك قال مسألة القياس يجري
في الحدود والكفارات خلافا للحنفية لنا ان الدليل غير مختص وقد ثبت

في الخبر الفاسق وايضا الحكم بالظن وهو حاصل كغيره قالوا فيه تقدير لا يعقل
كاعداد الركعات قلنا اذا فهمت العلة وجب كالقتل بالمثقل وقطع
النباش قالوا درءوا الحد بالشبهات ورد بخبر الواحد
والشهادة

اقول القياس هل يجري في الحدود
والكفارات قد اختلف فيه فمنعته الحنفية والمختار جوازه لنا ان الدليل الدال
على حجية القياس ليس مختصا بغير الحدود والكفارات بل هو متناول لها
جميعا لعمومه فوجب العمل به فيهما ومن صور اتفاق الصحابة على العمل بالقياس
انهم حدوا في الخمر بالقياس حين تشاوروا فيه فقال علي رضي الله عنه اذا شرب
سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه حد المفترين فاقام مظنته
الشيء مقامه كتحريم مقدمات الزنا حيث كانت مظنة له فعم ولا قائل بالمنازع
في خصوصه كما ذكر عليه لعمومه ولنا ايضا ان الحكم انما يستفاد من اي في
سائر الاقيسة او في سائر الاجتهادات لافضائه الى الظن وهو حاصل هاهنا
فوجب العمل به لا يقال هذا قياس في الحدود والكفارات فيلزم الدور
لانا نقول المنازع فيه اثبات الحدود والكفارات قياسا لبعضها على بعض وهذا
اثبات وجوب العمل بالقياس فيها كالقياس في غيرها وان سلمنا فنحن لا نثبته
بالقياس بل باستقراء او اجماع مفيد للقطع فان الظن يجب العمل به وقد حصل هاهنا
قالوا اولا في شرع الحدود والكفارات تقدير لا يعقل معناه كاعداد الركعات
واعداد الجلد وتعيين ستين مسكينا فلا سبيل الى ادراك معناه والجواب
هذا انما يصح لو عم جميع احكام الحدود والكفارات وليس كذلك فانها
ما يعقل معناه ثم نحن لا نوجب القياس في حكم كل حد وكفارة بل لا نوجب القياس
فيها وفي غيرها الا فيما علم معناه ولعل انه اذا علم المعنى فيه وجب القياس
كما في القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وقطع النباش على قطع السارق
فان العلة والحكمة فيهما معلومتان وانما الاشكال فيه المعنى فلا خلاف فيه
كما في غير الحدود والكفارات ولا مدخل لخصوصيتها في امتناع القياس
قالوا ثانيا قال عليه الصلوة والسلام ادرءوا الحدود بالشبهات واحتمال
الخطا في القياس شبهة فيجب ان يدرأ به الحد وهو ان لا يثبت به والجواب
النقض بخبر الواحد والشهادة فان احتمال الخلاف فيهما قائم لانهما لا يفيدان
القطع فكان يجب ان يدرأ بهما ولم يدرأ قال مسألة لا يصح القياس في الاسباب
لنا انه مرسل لان الفرض تغاير الوصفين فلا اصل لوصف الفرع

وايضا علة الاصل منتقية عن الفرع فلا جمع وايضا علة الاصل منتقية عن الفرع فلا جمع والضابطان كان الجامع بين الوصفين حكمة على القول بصحتها او ضابطا لها اتحد السبب محل الحكم وان لم يكن جامع فما سبب قالوا ثبت المثقل على المحدد واللواط على الزنا قلنا ليس محل النزاع لانه سبب واحد ثبت لهما بعلة واحدة وهو القتل العمد العدوان والايلاج فرج في فرج

اقول هل يجري القياس في الاسباب بان يجعل الشارع وصفا سببا لحكم فيقاس عليه وصف اخر فيحكم بكونه سببا قد اختلف فيه فاكثر اصحاب الشافعي رحمه الله على جوازه ومنعه القاضي ابو زيد الدبوسي واصحاب ابي حنيفة وهو المختار لنا انه مناسب مرسل فلا يعتبر اما الاول فلان حاصله ان يجعل سببا الحكم ليحصل الحكمة المقصودة في الفرع كما ثبت في الاصل ولانه لم يشهد له اصل بالاعتبار اي لم يثبت محل فيه تحقق سببه هذا الوصف معللا اثباتا على الحكمة لانا انما نثبته باعتبار الشارع وصفا اخر مغايرا له ليحصل الحكمة او المفروض تغاير الوصفين ولا معنى للمناسب المرسل الا ذلك واما الثاني فلما علمت من انه لا يعتبر اتفاقا او مع خلاف فيه لما مر من الدليل ولنا ايضا ان علة سببية المقيس عليه وهي قدر من الحكمة يتضمنها الوصف الاول متيقنة في المقيس وهو الوصف الاخر اي لم يعلم تساويهما لعدم انضباط الحكمة وتغاير الوصفين فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما واذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما في الحكم وهو السبب الذي يقتضي القياس الاشتراك في العلة وبه يعلل التشريك في الحكم ولنا ايضا ان الحكم المذكور اما ان يكون ظاهرا منضبطا وقلنا بانه يمكن جعلها مناط الحكم اذ فيه حذف او لا يكون فان كان فقد استغنى عن الالتفات الى الوصفين وصار القياس في الحكم المرتب على الحكمة وهي الجامع بينهما فاتحد الحكم والسبب وهو خلاف المفروض وان لم يكن بان لا يكون ظاهرا منضبطا او يقال لا يمكن جعلها مناطا للحكم فما بال يكون لها مظنة اي وصف ظاهر منضبط يضبط هي به اولا وان كان صار القياس في الحكم المرتب على ذلك الوصف واتحد الحكم والسبب ايضا وان لم يكن فلا جامع بينهما من حكمة او مظنة فيكون قياسا خاليا عن الجامع وانه لا يجوز قالوا اثبت القياس في الاسباب فلنعرف شروطه وذلك انهم قاسوا المثقل على المحدد في كونه سببا للقصاص واللواط على الزنا في كونه سببا للحد والجمعة في المناكين بما قلنا وايراد على المصنف الجواب انه ليس من محل النزاع لان النزاع فيما

يغاير السبب في الاصل والفرع اي الوصف المتضمن للحكمة وكذا العلة وهي الحكمة وهاهنا السبب واحد ثبت لهما اي لمحلي الحكم وهما الاصل والفرع بعلة واحدة ففي مسالة المحدد والمثقل السبب القتل العمد العدوان والعلة الزجر لحفظ النفس والحكم القصاص وفي مسالة الزنا واللواط السبب الايلاج في فرج في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا والعلة الزجر لحفظ النسب والحكم وجوب الحد

قال مسالة لا يجري القياس في جميع الاحكام لما ثبت ما لا يعقل معناه كالدية والقياس فرع المعنى وايضا قد تبين امتناعه في الاسباب والشروط قالوا متماثلة فيجب تساويها في الجائز قلنا قد يمتنع او يجوز في بعض النوع لامر يخالف المشترك بينهما

اقول قد اختلف في جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية فاثبته شذوذ والمختار نفيه لنا انه ثبت في الاحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة فاجراء القياس في مثله متعذر لما علمت ان القياس فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم في الاصل قال في المحصول النزاع في انه هل في الشرع جملة من الاحكام لا يجري فيها القياس او شرط في كل مسالة مسالة هل يجري فيها القياس ام لا ولو كان المراد ذلك لم ينفعه هذا الدليل والظاهر انه المراد فان ما ادعاه مما لا ينبغي ان لا يختلف فيه اثنان ولنا ايضا انه قد تبين امتناع القياس في الاسباب والشروط وقد علمت ان كون الشيء سببا وشرطا من الاحكام الشرعية فهذه جملة من احكام الشرع لا يجري فيها القياس قالوا الاحكام الشرعية متماثلة اذ يشملها حد واحد وهو حد الحكم الشرعي والمتماثلات يجوز اشتراكها فيما يجوز عليها لان حكم الشيء حكم مثله وقد جاز جريان القياس على بعضها فليجز على الكل الجواب ان هذا القدر لا يوجب التماثل وهو الاشتراك في الجنس فان الاجناس المختلفة قد يندرج تحت نوع واحد فيعمها حد واحد وهو حد لذلك النوع ولا يلزم من ذلك تماثلها بل تشترك في النوع ويمتاز كل جنس بامر يميزه وحينئذ فما كان يلحقها باعتبار القدر المشترك من الجواز والامتناع يكون عاما وما يلحق باعتبار ذلك الامر المخصص فلا واعلم ان اصطلاح الاصوليين في الجنس والنوع يخالف اصطلاح المنطقيين فالمندرج جنس والاعم نوع وعند المنطقيين بالعكس وهذا التعبير على اصطلاح الاصولي وهو طبق في المعنى لما قاله في المنتهى يجوز لبعض الانواع ما يمتنع لبعضها وان جرى على اصطلاح المنطقيين فيه ولو جرى هاهنا على اصطلاح المنطقي كان معناه انه قد يختلف الامثال بخصوصيات

ضنيته او شخصية نحو على بعضها ما ممتنع على الاخر وذلك ايضا صحيح

قال الاعتراضات راجعة الى منع او معارضة والا لم تسمع وهي خمسة وعشرون

اقول شرع الان في الاعتراضات الواردة على القياس وبالى في ضبطها ما يرد على غيره لانه ملحق بالتسمية اليها والاعتراضات الواردة كلها راجعة الى منع او معارضة والا لم يسمع وذلك ان عرض المستدل الالزام ما ثبات مدعاه بدليله وعرض المعترض عدم الالتزام ممتنع عن اثباته به والاثبات به يكون بصحة مقدماته لتصلح للشهادة وسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما بهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يعارضها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيل لا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت اليه ولا يشتغل بالجواب عنه لان جواب الفاسد بالفاسد ولا نعني به ان الفاسد ينبغي ان يجاب بالفاسد بل انما يجاب به الفاسد فهو فاسد لانه وان كان صحيحا في نفسه فانه من حيث هو جواب لما ينبغي ان لا يجاب ومن حيث انه ليس متوجها نحو اثبات مطلوبه واشتغال بما لا حاجة اليه يكون فاسدا ولنعلم ان المقدمة قد يمنع مفصلا وذلك واضح وقد يمنع اجمالا وطريقه ان يقال لو صحت مقدمات دليلك وهي جارية في الصورة الفلانية لوجب ان يثبت الحكم فيها والا عن ثابت وهذا هو النقض وايضا فان المقدمة اذا منعت واستنهض المستدل لاقامة الدليل فللمعترض منع مقدمات دليله ومعارضة دليله عليها فمراد المصنف بالمنع والمعارضة ما يعم ذلك كله وقد علمت ان الحصر العقلي في مثل هذا مشكل سيما وهو امر للاصطلاح والمواضعة فيه مدخل لكن لا باس بالضبط لتقريب تسهيلا ولذا انواعها وتعين في مصنح كل عدوا اجناسه فبين لك انها خمسة وعشرون وانواعها سبعة وذلك ان المستدل يلزمه في القياس وفي غيره تفهيم ما يقوله سيما في تعيين مدعاه واذا اندفع الى القياس فلا بد ان يكون متمكنا من القياس لعدم ما ينعقد ذلك ثم بعد مقدماته وهي حكم الاصل وعلته وثبوت العلة في الفرع ولا بد من ان يكون ذلك على وجه يستلزم ثبوت حكم الفرع وان يكون ذلك الحكم هو مطلوبه الذي ادعاه اولا وساق له الدليل اليه ثالثا فهذه سبع مقدمات يرد على كل مقام نوع من الاعتراضات

النوع الاول وهو ما يتعلق بالافهام لمدعاه او لغيره

قال ومقدمه لان فهم الكلام اول كل شيء وهو واحد لبس الا اذ لا يتصور طلب الافهام ويسمى الاستفسار وانت تعلم انه يرد على تقرير المدعى وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الادلة ولا نوال الاعم منه قال الاستفسار وهو طلب بيان معنى اللفظ لاجمال او غرابة وبيانه على المعترض بصحته على متعدد ولا يكلف بيان التساوي لعسره ولو قال التفاوت يستدعي ترجيحا بامر والاصل عدمه لكان جيدا والجواب بظهوره في مقصوده بالنقل او بالعرف او بقرائن معه او بتفسيره واذا قال يلزم ظهوره في احدهما دفعا للاجمال او قال يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر في الاخر اتفاقا

اقول الاستفسار طلب الفسر وهو طلب بيان معنى اللفظ وانما يسمع اذا كان في ذلك اللفظ اجمال او غرابة والا فهو تعنت مفوت لفائدة المناظرة اذ ما في كل لفظ يفسر به لفظ ويتسلسل ولذلك قال القاضي ما يكثر فيه الاستفهام حسن فيه الاستفهام وبيان كونه مجملا على المعترض اذ الاصل فان وضع الالفاظ للبيان والاجمال فيه قليل جدا وانما البينة على مدعي خلاف الاصل ويكفي المستدل انه خلاف الاصل وبيانه بان يثبت صحة اطلاق اللفظ على معنيين او اكثر ولا يكلف بيان التساوي وان كان الاجمال لا يحصل الا به وهو قد ادعى الاجمال فكان يجب ان يلزمه الوفي به لكنه عسر ولكن العسر ان كلف ذلك لسقط الاستفسار وبقي الكلام غير مفهوم ولم يحصل مقصود المناظرة وانما اذا خرج عن عهدته يكفيه ما يدفع به طرق التعنت في حقه ويصدق لعدالته السالمة عن المعارض مثاله اذا قال يبان به البطلان ملون ما طلا فيقال ما معنى بان فانه يقال بمعنى ظهر وانفصل واذا قال في المكره مختار للفعل فيقال مختار ما معنى المختار فانه يقال للفاعل القادر وللفاعل الراغب فهذا في دعوى الاجمال واما الغرابة فلا تخفى ولذلك لم يتعرض لها ومثاله في الكلب المعلم اكل من صيده ايل لم يرض ولا تحل فريسته كالسيد فيقال ما معنى الايل وما معنى لم يرض وما معنى الفريسة وما معنى السيد واعلم ان المعترض صح انه لا يكلف بيان التساوي فلو التزمه تبرعا وقال هما متساويان لان التفاوت يستدعي ترجيحا بامر والاصل عدم المرجح لكان جيدا وفاء بما التزمه اولا والجواب عن الاستفسار بيان ظهوره في مقصوده فلا اجمال ولا غرابة وذلك اما بالنقل عن اهل اللغة واما بالعرف العام او الخاص وبالقرائن المضمومة معه فان عجز عن ذلك كله فالتفسير هناك ذلك

في الاجمال ان يستدل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فيحصل له ما النكاح
فانه يقال للوطء لغة وللعقد شرعا فيقال هو ظاهر في الوطء لانتفاء الحقيقة
الشرعية او في العقد لمجيء الحقيقة اللغوية او من قرينة الاسناد الى المرأة يعني
اجراها فانه لا يكلف اسنده اليها وعلى هذه التقادير تعين منع الاجمال ولو لم يقدر
عليه كان يقال بان والمجاز يقول المراد ظهرا والفاعل التقادير مثلا مثال
ذلك في الغاية اذا قال في قبلة الصائم مبدأ محدد عن الغاية فلا يفسد كالمضمضة
فيقال ما المبدأ وما الغاية فانه لم يعرف بمصطلحات اللغة ولا اصطلاح الفقهاء
وانما هو من اصطلاح الحكماء فانهم يسمون السبب مبدأ والمقصود غاية والعقبة
اذا ادعى انه لا يعرفه صدق فيه والجواب دعوى ظهوره بما ذكر من الطرق
بان يدعي انه مستعمل لذلك في اللغة او في العرف اذ عرفه فان لم يقدر كما في مسئلة
الكلب المعلم فان اريد بالاول الكلب ويشتكى لم نرض لم نعلم وبالعرفة الصيد
وبالسيد الذي يبقى ها هنا بحث وهو ان في دفع الاجمال طريقا اجماليا ربما
يستعمله بعض الجدليين وهو ان يقول يلزم ظهوره في احدهما والا كان مجملا والاجمال
خلاف الاصل ويقول يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر في الاخر اتفاقا
فلو لم يكن ظاهرا فيما قصدت لزم الاجمال وهو خلاف الاصل فاذا قال ذلك
فقد صوبه بعضهم لظاهره ورده بعضهم لانه رجوع الى ان الاصل عدم الاجمال
بعد ما دل المعترض على انه مجمل بما امكنه واذ لا يلتفت لسؤال الاستفسار فانه ولانه
يدعي التساوي عنده وعدم فهمه ولم يدفعه بحصول الغرض للمناظر واعلم انه
اذا فسر فانه يجب ان يفسر بما يصلح له لغة والا لكان من جنس اللعب وخرج عما وضعت له
المناظرة من اظهار الحق النوع الثاني من الاعتراضات
وهو ما يعترض على الاستدلال بالقياس في تلك المسئلة فان منع علية من القياس
المخصوص فهو فساد الاعتبار لانه يدعي ان القياس لا يعتبر في تلك المسئلة وان منعه
من القياس المخصوص فهو فساد الوضع لانه يدعي انه وضع في المسئلة ما لا يصح
وضعه فيها قال فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص وجوابه
الطعن في سنده او منع الظهور او التأويل او القول بالموجب
او المعارضة بمثله فيسلم القياس او بين ترجيحه على النص بما تقدم
مثل ذبح من اهله في محله كذبح ناسي التسمية فيورد ولا تأكلوا فيقول
مؤول بذبح عبدة الاوثان بدليل ذكر الله تعالى على قلب المؤمن سمى
او لم يسم او بترجيحه لكونه مقيسا على الناسي المخصص باتفاق
فان ابدى فارقا فهو من المعارضة

اقول فساد الاعتبار

اقول فساد الاعتبار ان لا يصح الاحتجاج بالقياس
فيما يدعيه لان النص دل على خلافه واعتبار القياس في مقابلة النص باطل
وجواب هذا الاعتراض باحد وجوه الاول الطعن في سند النص ان لم يكن كتابا او سنة
متواترة بانه مرسل او موقوف او منقطع او راويه ليس بعدل او كذب فيه الاصل
الفرعي الثاني منع ظهوره فيما يدعيه كمنع عموم او مفهوم او لدعوى اجمال الثالث
ان يسلم ظهوره ويدعي انه مؤول والمراد غير ظاهره لتخصيص او مجاز او اضمار
بدليل يرجحه على الظاهر الرابع القول بالموجب بان يبقاه على ظاهره ويدعي ان
مدلوله لا ينافي حكم القياس الخامس المعارضة بنص اخر مثله حتى يتساقط النصان
فيسلم قياسه فان قلت فلو عارضه المعترض بنص اخر حتى يسلم له احد نصيه
يعارض القياس فهل يصح قلت لا لان النصين تعارضا النص الواحد ولا
كما تعارض شهادة الاثنين شهادة الاربعة فان قلت فليعارض النص بالنص والقياس
قلت لا يصح ذلك لان المناظر تلوى لنا ظهر ونحن نعلم ان الصحابة كانوا اذا تعارضت
عندهم النصوص تركوها ورجعوا الى القياس فما وجه ليس اخذوا به
فان قلت فهل للمستدل ان يقول قد عارض نصك نصي وقد سلم نصي قلت
لا لانه انتقال واي شيء يبقى للمناظر من الانتقال فان قلت فهل يجب على المستدل
ان يبين ان نصه مساو في القوة لنص المعترض قلت لا لان ذلك يبعد
لانه لا يمكن الا ببيان جميع وجوه الترجيح واني له ذلك نعم له ان يبين ان ما
ما يرجحه على النص اما لانه اخص من النص فيقدم لما مر في تخصيص النص
بالقياس واما لانه ما ثبت حكم اصله بنص اقوى مع القطع بوجود العلة
في الفرع ومثله يقدم على النص لما مر واعلم انا لا نريد ان كل نص يمكن فيه
هذه الاجوبة كلها بل قد يمكن بعضها فيجيب بما يأتي فيها وقد لا يمكن شيء منها فيفوت
الدليل على المستدل مثال ذلك ان يقول في ذبح تارك التسمية ذبح من اهله في محله
فوجب الحل كذبح ناسي التسمية فيقول المعترض هذا فاسد الاعتبار لانه بخلاف قوله
عز وجل ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا مؤول بذبح عبدة
الاوثان بدليل قوله صلى الله عليه وسلم ذكر اسم الله على قلب المؤمن سمى ام لم يسم
او يقول هذا القياس راجح على ما ذكرت من النص لانه قياس على الناسي المخصوص من هذا
النص للاجماع لما ذكر من العلة وهي موجودة في الفرع قطعا فان قلت
اذا قال المستدل ذلك فهل للمعترض ان يفرق بين التارك والناسي فرقا دفعا لكون
القياس راجحا فيقول التارك ذكر الله تعالى قصد الترك مقصرا بخلاف الناسي

فإنه معين وإن قلت لعله كذلك لانه من المعارضة لا من فساد الاعتبار
وهو سؤال آخر فلزم فساد الاستدلال والاعتراف بصحة اعتباره لان المعارضة
بعد ذلك قال فساد الوضع وهو كون الجامع ثبت اعتباره بنص أو إجماع
في نقيض الحكم مثل مسح فليس فيه التكرار كالاستنجاء بمفرده المكثر معتبر
في كراهية التكرار على الخف وجوابه بيان المانع لمعارضة المتلف
وهو نقض الا انه يثبت النقيض فان ذكره باصله فهو القلب فان بين
مناسبته للنقيض من غير ذكر اصل من الوجه المبين فهو القدح في
المناسبة ومن غيره لا يقدح اذ قد يكون للوصف جهتان تكون المحل
مشتملا على مناسبتها لاجل الخاطر والوهم لقطع إطناب المفتي
أقول فساد الوضع حاصله ابطال وضع القياس المخصوص في اثبات
الحكم المخصوص وذلك لان الجامع الذي يثبت به الحكم ثبت اعتباره بنص او اجماع
في نقيض الحكم والحكم الواحد لا يثبت به النقيضان والا لم يكن مؤثرا في احدهما
لثبوت كل معه بدلا مثاله ان يقول في المسح مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجاء
فيقول المعترض الوصف لا يناسب التكرار لانه ثبت اعتباره في كراهة التكرار في المسح
على الخف وجواب هذا الاعتراض بيان وجود المانع في اصل المعترض فقال
في المثال انما كره التكرار في الخف لانه يعرض الخف للتلف وايضا المسح للتكرار
باق واعلم ان فساد الوضع يشتبه بامور ويخالفها بوجوه فينبغي ان يجلى ذلك
لئلا يلتبس فمنه انه يشبه النقض من حيث ان فيه ثبوت الحكم بدون الوصف الا ان فيه
زيادة وهو ان الوصف هو الذي يثبت النقيض وفي النقض لا يتعرض لذلك بل يقنع
فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف ولو قصد به ذلك لكان هو النقض ومنه
انه يشبه القلب من حيث انه لاثبات نقيض الحكم بعلة المستدل الا انه يفارقه
في شيء وهو ان في القلب يثبت نقيض الحكم باصل المستدل وهذا يثبت باصل آخر
فلو ذكره باصله لكان هو القلب ومنها انه يشبه القدح في المناسبة من حيث
انه ينفي مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيضه الا انه لا يقصد هاهنا بيان
عدم مناسبة الوصف للحكم بل بيان نقيض الحكم عليه في اصل آخر فلو بين مناسبته
لنقيض الحكم بلا اصل كان قدحا في المناسبة واعلم انه انما يعتبر القدح في المناسبة
اذا كان مناسبته للنقيض والحكم من وجه واحد واما اذا اختلف
الوجهان فلا لان الوصف قد يكون له جهتان يناسب باحداهما الحكم وبالاخرى
نقيضه ومثاله كون المحل مشتهى يناسب اباحة النكاح لاراحة الخاطر

ومناسبة التحريم

ومناسبة التحريم لان اراحة الطمع مثال آخر اخراج لابوين مع اخ لاب
مناسب يورث الاخ من الابوين فقط لتقدمه في النسب وتسويتهما لاستوائهما
في جهة الاب ولا عبرة بجهة الام في العصوبة وتشريكهما مع تفضيله لاصابة
زيادة قرابة فعل هذا ملائما لغرض العقلاء مثال آخر من العرفيات الملك اذا ظفر
بعدوه فهو مناسب لقتله تشفيا منه وللابقاء عليه والرد إليه ولاثبات الاظهار
للقدرة وعدم المبالاة بمثله وكلاهما مما تقصده العقلاء مثال آخر
بذل الجهد مناسب الكمال من حيث انه يتفضل عليه في الدنيا وعدمها من حيث هو
يحسن حسنة في الآخرة وكذلك كثير وقد تلخص مما ذكرنا ان ثبوت النقيض مع
الوصف بنص فان لم يذكر ثبوته فساد الوضع فان لم يذكره باصل المستدل
فقلب وبدون ثبوته معه فالمناسبة من جهة واحدة قدح فيها ومن جهتين
لا يقدح النوع الثالث من الاعتراضات ما يورد على
المقدمة الاولى من القياس وهو دعوى حكم الاصل ولا مجال للمعارضة
فيه لانه غصب لمنصب الاستدلال فيصير المستدل معترضا والمعترض مستدلا
في نفس صورة المناظرة وذلك مما لا يجوز رفضا لنشر الجدال ولئلا
يفوت المقصود من المناظرة بعض المحصلين ذلك وذلك انما ابتداء او بعد تسليم وتسمى
حينئذ نقضا قال الرابع منع حكم الاصل والصحيح انه ليس قطعا للمستدل
لكنه مفيد منع العلية والعلة ووجودها فيثبتها
بالنفاق وقيل ينقطع لاشتغاله واشغاله الى اتباع عرف المكان
وقال الشيرازي لا يسمع فلا يلزمه دلالة عليه وهو بعيد اذ لا يقوم الحجة على
خصمه مع منع اصله والمختار لا ينقطع المعترض بمجرد الدلالة بل له
ان يعترض اذ لا يلزم من صورة دليل صحته فالواجب على المعترض الاصل
أقول من الاسئلة منع ثبوت الحكم في الاصل مطلقا
مثاله ان يقول المستدل جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب
فيقول لا نسلم ان جلد الكلب لا يقبل الدباغ او لم قلت انه لا يقبل الدباغ
اذ حاصل المنع والمطالبة بالدليل واحد واذا منع المعترض حكم الاصل
فقد اختلف في انه هل يكون بمجرده قطعا للمستدل فمنهم من قال انه قطع
ولا يمكن من اثباته بالدليل لانه اشتغال الى حكم آخر هي الكلام فيه بعد الكلام
في الاول سواء قد ضل فيه وبين مرامه واشتغل عنه بغيره فقد قطع المعترض
لما رام فان ذلك غاية مرامه والصحيح انه لا ينقطع بمجرده وانما ينقطع اذا ظهر عجزه

من اثباته ما لدليل واما لم يكن قطعا لانه لا ينتقم منه الا بانه اسقال
وانا نقنع الخصم عن ما يتم به مطلوبه وههنا ليس كذلك بل هو اثبات معدمه
من المقدمات مطلوبة قد منعت ولكن بناء باستقال مذموم كما لو منع
عليه العلة او وجودها في الاصل والفرع فانه لا يصح منه اثباتها
ولا نعد المنع قطعا له فليس شيء اي فرق بين مقدمه ومقدمه وركن
وركن واما كونه مبدا اجتماع فلا ولو من تكلم في مسئلة الحرير
ثم اخذ يتكلم في مسئلة الكلب عد منتقلا بخلاف من تكلم في مسئلة الحرير ثم اخذ
يتكلم في احوال الدليل وصفاته فلا يظهر له اثر عند التامل ولا كلام فيه
من الضعف نعم لو اصطلح عليه نظرا الى ذلك لم يبعد ولذلك قال
الغزالي يعتبر في ذلك عرف المكان واصطلاح اهل بلدة المتناظرين
فان عدوه قطعا فقطع والا فلا لانه امر وضعي لا مدخل فيه للشرع
والعقل وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي لا يسمع هذا المنع من المعترض
فلا يلزم المستدل الدلالة على ثبوت حكم الاصل وقد استبعده المصنف
لان غرض المستدل اقامة الحجة على خصمه فلا تقوم الحجة على خصمه
مع كون اصله ممنوعا ولم يقم عليه دليلا لانه جزء الدليل ولا يثبت
الدليل الا بثبوت جميع اجزائه واعلم ان ما ذكره الشيخ لا يبعد على احد
وجهين اما بانه يكون ممن يرى وجوب الاجماع على حكم الاصل
فلا يسمع المنع في محل الاجماع واما بان يجعل المدعى انه لو ثبت
حكم الاصل لثبت حكم الفرع اذ به يحصل المساواة المطلوبة في القياس
وغرضه بالامرين ضم نشر الجدال واذا تقرر ان المنع يسمع فعلى
المستدل اقامة الدليل عليه فاذا اقام الدليل فهل يسمع للمعترض
بعد اقامته للدليل حتى لا يمكن من الاعتراض على مقدمات هذا
الدليل ولا يستطيع بل له ان يعترض فيه خلاف والمختار انه لا ينقطع
وله ان يعترض وذلك لانه لا يلزم من صورة دليل صحته ولا بد
في ثبوت المقدمة الممنوعة من صحتها فيطالب ببيان صحتها وذلك
لصحة المقدمة وهو معنى المنع فالاشتغال بما هو خارج عن المقصود
فان من كان غرضه صحة البيع فاشتغل ببيان صحة النكاح وفروعه
فيه وربما تم المجلس وهو لم يتم ذلك فانه مقصوده قطعا

الجواب مع كونه خارجا عن المقصود اذ المقصود لا يحصل الا به
ولا يستطيع احدهما الا بالعجز عما تصدى له ولا غرض بطول الزمان وقصره
ووحدة المجلس وتعدده قال **الخامس التقسيم وهو كون اللفظ مترددا**
بين امرين احدهما ممنوع والمختار ورود مثاله في الصحيح الحاضر
وجد السبب بتعذر الماء فساغ التيمم فيقول السبب تعذر الماء او تعذره
الماء في السفر او المرض الاول ممنوع وحاصله منع بالخفي لكنه
بعد تقسيم واما كون قوله في الملتجئ وجد سبب استيفاء القصاص
فيجب متى منع مانع الا لتجائي الى الحرم او عدمه فحاصله طلب نفي المانع
فلا يلزم
اقول هذا السؤال يسمى تقسيما
وحقيقته ان يكون اللفظ مترددا بين امرين احدهما ممنوع فيمنعه
اما مع السكوت عن الاخر لانه لا يضره او مع التعرض لتسليمه لانه لا يضره
وهذا السؤال لا يختص بحكم الاصل بل كما يجري فيه يجري في جميع المقدمات
التي يقبل المنع وقد منع قوم من قبول هذا السؤال لان ابطال احد محتملي
كلام المستدل لا يكون ابطالا له اذ لعله غير مراده والمختار قبوله اذ فيه
تعيين مراده وربما لا يمكنه تتميم الدليل به فله مدخل في هدم الدليل
والتضييق على المستدل وللقبول شرط وهو ان يكون منعا لما يلزم المستدل
بيانه مثاله في الصحيح الحاضر اذا فقد الماء وجد سبب جواز التيمم
وهو تعذر الماء فيجوز التيمم فيقول المعترض ما المراد بتعذر الماء سبب
ان تعذر الماء مطلقا سبب له او ان تعذر الماء في السفر والمرض سبب الاول
ممنوع وحاصله انه منع بعد تقسيم فيأتي فيه ما تقدم في صريح المنع
من الابحاث من كونه مقبولا وقطعا وكيفية الجواب عنه مثال ما ليس مقبولا
في مسئلة الملتجئ الى الحرم القتل العمد العدوان سبب القصاص فيقول المعترض
متى هو سبب امع الالتجاء الى الحرم او دونه الاول ممنوع والثاني مسلم ولا يقبل
لان حاصله ان الالتجاء الى الحرم مانع من القصاص فكانه يطالبه ببيان عدم
كونه مانعا والمستدل لا يلزمه بيان عدم المانع فان الدليل ما لو صح
النظر فيه افاد الظن لان بيان كونه مانعا على المعترض ويكفي المستدل
ان الاصل عدم المانع **النوع الرابع من الاعتراضات**
ما يرد على القياس من مقدمات القياس وهو قوله والحكم في الاصل معلل
بوصف كذا والقدح اما في وجوده واما في عليته والثاني اما في العلة

صريحا او لازمها نفي لازمها والاول اما منع مجردا او معارضته وبيان عدم التاثير
والثاني اما ان يختص بالمناسبة فالمختص بحسب شروط المناسب وهي الافضا الى المصلحة
وعدم المعارض لها والظهور والانضباط اربعة وهي نفي كل واحد منها وغير المختص
حيث شرط في العلة الاطراد والانعكاس اما نفي الطرد وهو بعد النقض كسر وبدونه
نقض واما نفي الانعكاس ضار عشرة وفي الكل منع وجود العلة منع عليتها منع تاثيرها
ثم في المناسب خاصة عدم الافضا وجود المعارض عدم الظهور عدم الانضباط في الكل
النقض الكسر عدم العكس وك **منع وجود المدعى علية في الاصل**
مثل حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدبغ كالخنزير فيمنع **وجوابه**
باثباته بدليله من عقل او حس او شرع اقول من الاعتراضات منع ما يدعى علة الحكم
الاصل موجودا في الاصل فضلا عن ان يكون هو العلة مثاله ان يقول في الكلب
حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يقبل جلده الدباغ كالخنزير فيقول المعترض لا نسلم
ان الخنزير يغسل من ولوغه سبعا الجواب عن هذا الاعتراض باثبات وجود الوصف
في الاصل بما هو طريق مثله لان الوصف قد يكون حسيا فبالحس او عقليا فبالعقل
او شرعيا فبالشرع مثاله في الثلاثة اذا قال في القتل بالمثقل قتل عمد عدوان فلو
قيل لا نسلم انه قتل قال بالحس ولو قال لا نسلم انه عمد قال يعلم عقلا بامارته ولو قيل
لا نسلم انه عدوان قال لان الشرع حرمه قال **منع كونه علة** وهو من
اعظم الاسئلة لعمومه وتشعب مسالكه والمختار قبوله والا ادى الى اللعب في التمسك
بكل طرد قالوا القياس رد فرع الى اصل بجامع وقد حصل قلنا بجامع يظن صحته
قالوا عجز المعارض دليل صحته فلا نسمع المنع قلنا يلزم ان يصح كل صورة
دليل بعجز المعترض **وجوابه** باثباته باحد مسالكه فيرد على كل منها
ما هو شرط فعلى ظاهر الكتاب الاجمال والتاويل والمعارضة والقول بالموجب
وعلى السنة ذلك والطعن بانه مرسل او موقوف او في رواية بضعفه او قول
نسخه لم يروه عني وعلى تخريج المناط ما ياتي وما تقدم اقول ومن الاعتراضات
منع كون الوصف المدعى عليته علة وذكر المص انه من اعظم الاسئلة الواردة على القياس
لعمومه في الاقيسة اذ العلة قلما يكون قطعية ولتشعب مسالك العلة فيسعد
طرق الاستدلال وعلى كل واحد اسئلة اتفق عليها فيطول القال والقيل فيه ما
لا يطول في غيره ومن استقرا ذلك علمه مثاله ان يقول في المثال المتقدم لا نسلم ان
كون جلد الخنزير لا يقبل الدباغ معلل بكونه يغسل من ولوغه سبعا وقد اختلف في
سمع كون العلة مقبولا والمختار انه مقبول والا ادى الى التمسك بكل طرد ويودي
الى اللعب فيضيع القياس اذ لا يفيد ظنا وتكون المناظرة عبثا قالوا لولا

القياس جزء

القياس جزء وحسبه انه الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل واذا اثبت مدعاه فلا يكلف
اثبات ما لم يدعه الجواب لا نسلم ان حد القياس وحقيقته ذلك بل الحاق فرع باصل
بجامع يظن صحته وهذا القيد معتبر في حد القياس اتفاقا ولو يوجد فالولا ان عجز المعارض
عن ابطاله دليل صحته اذ طرق عدم العلية من كون الوصف طردا او ملغى او اوصف اخر
وغير ذلك مما لا يخفى على المجتهد والناظر فلو وجد لوجده ولو وجده لاظهره فلما لم
يظهره علم انه لم يوجد والفرار الى مجرد المنع كمساد ليلا على انه صحيح فلا نسمع المنع ولا
نشتغل بجوابه لانه شاهد على نفسه بالبطلان والجواب انه يقتضي ان كل صورة عجز
المعارض عن ابطاله فهو صحيح حتى دليل الحدوث والاثبات بل يكون دليل المعصس اذا
تعارضا وعجز كل عن ابطال دليل الاخر وقد يقال الفرق ظاهر بما مر كيف والسبر دليل
ظاهر عام لا يعجز عنه قائس ولا بد معه من العدول الى الابطال بمعارضته وابدا وصف
اخر فليفعل اول الامر ويطرح مؤنة ذلك من البين قصرا للمسافة وتحرزا عن اللجاجة وايثارا
للمجادلة بالتي هي احسن ولما ظهر ان هذا المنع مسموع فالقياس لجواب اثبات العلة
بمسلك من مسالكها المذكورة من قبل وكل مسلك تمسك به فيرد عليه ما هو شرطه اي ما
يليق به من الاسئلة المخصوصة به وقد نبه ههنا على اعتراضات الادلة الاخرى
تبعية اعتراضات القياس على سبيل الايجاز فلا باس ان يبسط فيه الكلام بعض البسط
لان البحث كما يقع في القياس يقع في ساير الادلة ومعرفة هذه الاسئلة نافعة في الموضعين
فنقول الاسئلة بحسب ما يرد عليه من الاجماع والكتاب والسنة وتخريج المناط اربعة اصناف
الصنف الاول على الاجماع ولم يذكره لقلته مثاله ما قالت الحنفية في وطي الثيب
الاجماع على انه لا يجوز الرد مجانا فان عمروا وزيدا رضي الله عنهما اوجبا نصف عشر القيمة
وفي البكر عشرها وعلي رضي الله عنه منع من الرد من غير نكير وهو ظني في دلالته وفي نقله
ولولا احد هما المنصوص في محل الخلاف والاعتراض عليه من وجوه الاول منع وجود الاجماع
لصريح المخالفة ومنع دلالة السكوت على الموافقة الثاني الطعن في السند بان نقله فلان
وهو ضعيف ان امكنه الثالث المعارضة ولا يجوز بالقياس مثل العيب بخسه ويكسبه مجانا
بالمناسبة او غيرها ولا بخبر واحد الا اذا كانت دلالته قطعية ولكن باجماع اخر والمتواتر
الصنف الثاني على ظاهر الكتاب كما اذا استدل في مسالة بيع الغائب بقوله احل الله البيع
وهو يدل على صحة كل بيع والاعتراض عليه من وجوه الاول الاستفسار وقد عرفته الثاني
منع ظهوره في الدلالة فانه خرج صور لا تحصى او لا نسلم ان اللام للعموم لانه يجي للعموم والخصوص
الثالث التاويل وهو انه وان كان ظاهرا فيما ذكرت لكن يجب صرفه عنه الى محمل مرجوح بدليل
نصيره راجحا نحو قوله نهى عن بيع الغرر وهذا اقوى لانه عام لم يتطرق اليه تخصيص
او التخصيص فيه اقل الرابع الاجمال فان ما ذكرناه من وجوه الترجيح وان لم يصيره
راجحا فانه يعارض الظهور فيبقا مجملا الخامس المعارضة باية اخرى نحو ولا تاكلوا

اتوالكم بينكم بالباطل وهذا لم يتحقق فيه الرضا فيكون باطلا او بحديث متواتر كما
ذكرنا السادس القول بموجبه وهو تسليم مقتضى النص مع بقا الخلاف بان نقول الثمنا
حل البيع والخلاف في صحته باق فانه ما اثبته النص الصنف الثالث ما يرد على ظاهر السنه
كما اذا استدل بقوله امسك اربعا وفارق سائرهن على ان النكاح لا ينفسخ والاعتراض
عليه بالوجوه السته المذكوره الاول الاستفسار الثاني منع الظهور اذ ليس فيما ذكرت
من الخبر صيغه العموم اولانه خطاب خاص اولانه ورد على سبب خاص الثالث التاويل
بان المراد تزوج منهن اربعا بعقد جديد فان الطارئ كالمبتدا في افساد النكاح كالرضاع
الرابع الاجمال كما ذكرنا الخامس المعارضه بنص اخر السادس القول بالموجب وهنا
اسئله تختص باخبار الاحاد وهي الطعن في السند بان يقول هذا الخبر مرسل او موقوف
او في روايته قدح فان روايه ضعيف للخلل في عدالته او ضبطه او بانه كذبه الشيخ
فقال لم تروعني مثاله اذا قال الاصحاب المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا
قالت الحنفيه لا نصح لان راويه مالك وقد قدح فيه وان قلنا ايما امراة انكحت نفسها
بغير اذن وليها فنكاحها باطل قالوا لا يصح لان روايه سليمان بن موسى الدمشقي عن الزهري
فسئل الزهري عنه فقال لا اعرفه الصنف الرابع ما يرد على تخريج المناط وهو ما سياتي
من عدم الافضا او المعارضه او عدم الظهور او عدم الانضباط او بما تقدم انه مرسل
او غريب او شبه قال عدم التاثير وقسم اربعه اقسام الاول
عدم التاثير في الوصف مثاله صلوه لا تقصر فلا تقدم اذانها كالمغرب
لان عدم القصر في نفي التقديم طردي فيرجع الى سوال المطالبه الثاني
عدم التاثير في الاصل مثاله في بيع الغايب مبيع غير مرئي فلا يصح
كالطير في الهوا فان العجز عن التسليم مستقل وحاصله معارضه في الاصل
الثالث عدم التاثير في الحكم مثاله في المرتدين مشركون اتلفوا مالا
في دار الحرب فلا ضمان كالحربي ودار الحرب عندهم طردي فيرجع الى الاول
الرابع عدم التاثير في الفرع مثاله زوجت نفسها فلا تصح كما لو زوجت
من غير كفو وحاصله كالثاني وكل فرض جعل وصفا في العله مع اعترافه
بطرده مردود بخلاف غيره على المختار فيهما اقول عدم التاثير عبارة عن ابدا
وصف لا اثر له وقسمه الجدليون اربعه اقسام فاعلاها ما يظهر عدم تاثير الوصف مطلقا
ثم ان يظهر عدم تاثيره في ذلك الاصل ثم ان يظهر عدم تاثير قيد منه ثم ان لا يظهر
شي من ذلك ولكن لا يطرد في محل النزاع فيعلم منه عدم تاثيره فيه وخصوا كل قسم
باسم تمييزا لبعضها عن بعض وتسهيلا للعبارة عنها باختصار فالاول وهو ما
كان فيه الوصف غير موثر ويسمى عدم التاثير في الوصف مثاله ان يقال في الصبح

كالمغرب فلا تقدم اذانه كالمغرب فيقال عدم القصر لا تاثير له في عدم تقديم الاذان
فانه لا مناسب ولا شبه فهو وصف طردي ولا يعتبر اتفاقا ولذلك استوى المغرب وغيره
مما يقصر في ذلك ومرجعه المطالبه بكون العله عله القسم الثاني وهو ان يكون الوصف
غير موثر في ذلك الاصل للاستغنا عنه بوصف اخر ويسمى عدم التاثير في الاصل مثاله
ان نقول في بيع الغايب مبيع غير مرئي وان ناسب نفي الصحه فلا تاثير له في مسئلة الطير لان
العجز عن التسليم كاف في منع الصحه ضروره استوا المرئي وغير المرئي منها ومرجعه المعارضه
في العله بابدا عله اخرى هي العجز عن التسليم الثالث ان يذكر في الوصف المعلل به وصفا لا
تاثير له في الحكم المعلل ويسمى عدم التاثير في الحكم مثاله ان نقول الحنفيه في مسئله
المرتدين اذا اتلفوا اموالنا مشركون اتلفوا اموالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المشركين
فيقول المعترض دار الحرب لا تاثير له عندكم ضروره استوا الاتلاف في دار الحرب ودار
الاسلام في عدم ايجاب الضمان عندهم ومرجعه الى مطالبه تاثير كونه في دار الحرب فهو كالاول
الرابع ان يكون الوصف المذكور لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا ويسمى
عدم التاثير في الفرع مثاله ان يقول في تزويج المراة نفسها زوجت نفسها بغير اذن
وليها فلا يصح كما لو زوجت من غير كفو فيقول المعترض كونه غير كفو لا اثر له فان النزاع
واقع فيما اذا زوجت نفسها من كفو ومن غير كفو وحكمهما سوا فلا اثر له ومرجعه
الى المعارضه بوصف اخر وهو تزويج فقط فهو كالثاني واعلم ان حاصل ما ذكر
ان الاقسام الاربعه الاول والثالث منها يرجعان الى منع العله والثاني والرابع الى المعارضه
في الاصل بابدا عله اخرى والاول قد مر والثاني سياتي فليس هو سوالا براسه وقد
يقال ان ذلك لعدم التمييز بين ما يقصد به منع العله ليدل عليها وبين الدليل على
عدمها وكذا بين ابدا ما يوجب احتمال عله الغير وبين ما يوجب الجزميه قوله وكل وصف
لما كان حاصل القسم الرابع وجود قيد طردي في الوصف المعلل به وهو كونه غير كفو
ذكر لذلك قاعده يتعلق به وهي ان كلما فرض جعله وصفا في العله من طردي هل هو
مردود عند المناظرين فلا يجوز ونه ام لا اما اذا كان المستدل معترفا بانه طردي
فالمختار انه مردود لانه في كون جزءا العله كاذب باعترافه وقيل ليس بمردود
لان الغرض استلزام الحكم فالجزء اذا استلزم فالكل مستلزم قطعا واما اذا لم يكن معترفا
بانه طردي فالمختار انه غير مردود لجواز ان يكون فيه غرض صحيح كرفع النقض الصريح
الى النقض المكسور وهو اصعب بخلاف الاول فانه معترف بانه غير موثر وان العله
هو الباقي وورود النقض كما لو لم يذكره والتفوه به لا يجدي نفعا في دفع النقض وقيل
مردود لانه لغو وان لم يعترف وقد عرف الفرق قال القدح في
المناسبه بما يلزم من مفسده راجحه او مساويه وجوابه بالترجيح تفصيلا

وليجما لا كما سبق اقول هذا اول الاعتراضات الاربعة المخصوصة بالمناسبة ويختص باسم القدح في المناسبة وهو ابدا مفسدة راجحة او مساوية لما مر ان المناسبة تخرم بالمعارضة والجواب بترجيح المصلحة على المفسدة تفصيلا او اجمالا اما تفصيلا فبخصوص المسألة بان هذا ضروري وذلك حاجي او بان افضا هذا قطعي او اكثري وذاك ظني او اقلي او ان هذا اعتبر نوعه في نوع الحكم وذلك اعتبر نوعه في جنسه الى غير ذلك مما تحقيق له واما اجمالا فبلزوم التعبد لولا اعتبار المصلحة وقد ابطلناه ومثاله ان تقول التخلي في الفسخ في المجلس وجد سبب الفسخ فيوجد الفسخ وذلك دفع ضرر المحتاج اليه من المتعاقدين فيقال معارض بضرر الاخر فيقول الاخر يجلب نفعا وهذا يدفع ضررا ودفع الضرر اهم للعقلاء ولذلك يدفع كل ضرر ولا يجلب كل نفع مثال اخر اذا قلنا التخلي للعبادة افضل لما فيه من تزكية النفس فيقال لكنه يفوت اضعاف تلك المصلحة منها ايجاد الولد وكف النظر وكسر الشهوة وهذه ارجح من مصالح العبادة فيقول بل مصلحة العبادة ارجح لانها لحفظ الدين وما ذكرتم لحفظ النسل قال

١٠ القدح في افضا الحكم الى المقصود كما لو علل حرمة المصاهرة على التابيد بالحاجة الى ارتفاع الحجاب المودي الى الفجور فاذا تابد انسد باب الطمع المفضي الى مقدمات الهم والنظر المفضية الى ذلك فيقول المعترض بل سد باب النكاح افضى الى الفجور والنفس مايلة الى الممنوع وجوابه ان التابيد يمنع عادة كما ذكرناه فيصير كالطبعي كالامهات اقول فيما يختص بالمناسب من الاعتراض القدح في افضائه الى المصلحة المقصودة من شرع الحكم له مثاله ان يقال في علة تحريم مصاهرة المحارم على التابيد انها الحاجة الى ارتفاع الحجاب ووجه المناسبة انه يفضي الى رفع الفجور وتقريره ان رفع الحجاب وتلاقي الرجال والنساء يفضي الى الفجور وانه يندفع بتحريم التابيد اذ يرفع الطمع المفضي الى مقدمات الهم والنظر المفضية الى الفجور فيقول المعترض لا يفضي الى ذلك بل سد باب النكاح افضى الى الفجور لان النفس حريصة على ما منعت عنه وقوة داعية الشهوة مع الياس عن الحل مظنة الفجور والجواب بيان الافضا اليه بان تقول في المسألة التابيد يمنع عادة ما ذكرناه من مقدمات الهم والنظر والدوام يصير كالامر الطبيعي فلا يبقى المحل مشتهى كالامهات قال

١١ كون الوصف خفيا كالرضا والقصد او الخفي لا يعرف الخفي وجوابه ضبطه بما يدل عليه من الصيغ والافعال اقول ثالث اعتراضات المناسبة كون الوصف غير ظاهر كالرضا في العقود والقصد في الافعال والجواب ضبطه بصفة ظاهرة كضبط الرضا بصيغ العقود وضبط القصد بفعل ما يدل عليه عادة كاستعمال الجارح في القتل قال كونه غير

١٢

منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد كالحرج والمشقة والزجر فانها تختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وجوابه اما انه منضبط بنفسه او بضابط كضبط الحرج بالسفر ونحوه اقول رابع اعتراضات المناسبة كون الوصف غير منضبط كالحكم والمصالح مثل الحرج والمشقة والزجر فانها امور ذات مراتب غير محصورة ولا متميزة وتختلف بالاحوال والاشخاص والازمان ولا يمكن تعيين القدر المقصود منها وجوابه انه اما منضبط بنفسه كالحكم والمصالح كما نقول في المشقة والمضرة انه منضبط عرفا واما بضابطه بوصف كالمشقة بالسفر والزجر بالحدود قال

١٣ النقض كما تقدم وفي تمكين المعترض من الدلالة على وجود العلة اذا منع بانها ممكن ما لم يكن حكما شرعيا ورابعها ممكن ما لم يكن له طريق اولى بالقدح قالوا ولو دل المستدل على وجود العلة بدليل موجود في محل النقض ثم منع وجودها فقال المعترض ينتقض دليلك لم يسمع لانه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها وفيه نظر اما لو قال بل ينتقض دليلك او العلة او انتقاض دليلها كان متجها ولو منع المستدل تخلف الحكم هل يمكن المعترض من الدلالة على انها ممكن ما لم يكن طريق اولى اقول النقض قد علمت عبارته عن ثبوت الوصف في صورة مع عدم الحكم فيها ويمكن في جوابه منع كل واحد منهما فليجعل البحث فيه في القسم الاول فيما منع المستدل وجود الوصف في صورة النقض وهو وارد بالاتفاق وفيه بحثان الاول هل للمعترض ان يدل على وجوده ح اولا قيل نعم اذ به يتم ابطال دليل الخصم وقيل لا لانه انتقال من الاعتراض الى الاستدلال وقيل ان كان حكما شرعيا فلا لان الاشتغال باثبات حكم شرعي هو الانتقال الحقيقي والا فنعم لظهور اثر تتميمه لدليله وقيل لا ما دام له طريق في القدح اولى من النقض واما اذا لم يكن طريق اولى به فيجاز وذلك ان غصب المنصب والانتقال انما يمنعان استحسانا فاذا وجد الاحسن لم يرتكبهما والا فالضرورة تجوزهما البحث الثاني اذا كان المستدل قد ذكر على وجود العلة في الاصل دليلا موجودا في محل النقض ومنع المعترض العلة فقال المستدل لا نسلم وجودها فقال المعترض فينتقض دليلك بوجوده في محل النقض بدون مدلوله وهو وجود العلة فقد قال الجدليون لا يسمع هذا من المعترض لانه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها قال المص وفيه نظر ولعل ذلك ان القدح في دليل العلة قدح في العلة وهو مطلوبه فلا انتقال هذا اذا ادعى انتقاض دليل العلة معينا ولو ادعى احد الامرين فقال يلزم اما انتقاض العلة او انتقاض دليلها وكيف كان فلا تثبت العلة كان مسموعا بالاتفاق فان عدم الانتقال فيه ظاهر القسم الثاني فيما منع المستدل فيه عدم الحكم في صورة النقض وهو وارد اتفاقا وهل يلزم المعترض اقامة الدليل على عدم الحكم قيل نعم

اذ به يحصل مطلوبه وقيل لا لانه انتقال وقيل نعم اذا لم يكن له طريق اولى بالقدح كالعدم
قال والمختار لا يجب الاحتراز من النقض وبالنها الا في المستثنيات لنا انه
سال عن الدليل وانتفا المعارض ليس منه وايضا فانه وارد وان احترز اتفاقا
اقول هل يلزم المستدل ان يحترز في متن الاستدلال عن النقض بان يذكر قيدا يخرج محل
النقض قيل يلزمه ليلا ينتقض العلة وقيل يلزمه الا في المستثنيات وهو ما يرد على كل
علة فاذا قال في الذرة مطعوم فيجب فيه التساوي كالبر فلا حاجة الى ان يقول ولا حاجة
تدعو الى التفاضل فيه فيخرج العرايا فانه وارد على كل تقدير سوا عللنا بالطعم او بالقوت
او الكيل فلا تعلق له بابطال مذهب وتصحيح اخر والمختار انه لا يجب اصلا لنا انه سئل
عن دليل العلة فالتزمه ووفى به والنقض دليل عدم العلة فهو الحقيقة معارضة ونفي
المعارض ليس من الدليل فهو غير ملتزم له فلا يلزمه ولنا ايضا ان ذكره انما كان ليلا
يرد النقض وذلك انما يصح اذا لم يرد النقض معه وليس كذلك فانه وارد معه اتفاقا
بان يقال هذا وصف طردي والباقي منتقض قال وجوابه ببيان معارض اقتضى
نقيض الحكم او خلافه كالعرايا المصلحة وضرب الدية او لدفع مفسدة اكل لحم
الميتة للمضطر فان كان التعليل بظاهر عام حكم بتخصيصه وتقدير المانع كما تقدم
اقول لما فرغ من تحرير بحث النقض شرع يبين وجه الجواب عنه وهو بابدا المانع اعني بيان
وجود معارض في محل النقض اقتضى نقيض الحكم كنفي الوجوب للوجوب او خلافه كالحرمة
للوجوب وذلك اما لتحصيل مصلحة او دفع مفسدة اما لتحصيل المصلحة فكما في العرايا اذا
اوردت على الربويات لعموم الحاجة الى الرطب والتمر وقد لا يكون عندهم تمر اخر وكضرب الدية
على العاقلة اذا اورد على الزجر شرع الدية لمصلحة ولي المقتول مع عدم تحمل القاتل
ما لم يقصد به القتل وكون اولياء يغتمون بكونه مقتولا ولم يغرموا كونه قاتلا ولذلك قال
صلى الله عليه وسلم ما لك غنمه فعليك غرمه واما دفع المفسدة فكما على حرمة اكل
الميتة نقدا لها فاذا اورد المضطر قيل ذلك لدفع مفسدة هلاك النفس وهو اعظم من اكل
المستقذر هذا كله اذا لم تكن العلة منصوصة بظاهر عام واما اذا كانت كذلك فلا
يجب ابدا المانع بل الحكم بتخصيصه بغير محل النقض وتقدير المانع لحدوث مصلحة او
دفع مفسدة فيكون تخصيصا للعموم لا للعلة فانه اهون وقد تقدم ما فيه كفاية
قال الكسر وهو نقض المعنى والكلام فيه كالنقض
اقول الكسر هو نقض المعنى وحاصله وجود المعنى في صورة مع عدم الحكم فيها وقد علمت
هل يمنع ومتى يمنع فهو كالنقض والكلام فيه كالكلام فيه من الاجوبة الثلثة والكلام
عليها سوالا وجوابا واحلالها واحسارا فلا نكرره ومثاله ما مر من ان الرخص للسفر

لحكمة المشقة فيكسر بالحمال واعلم ان منع وجود العلة ههنا اظهر منه في
النقض لما مر ان قدر الحكمة يتفاوت فقد لا يحصل ما هو مناط الحكم منه في الاصل في
الفرع ومنع انتفا الحكم ههنا قد يدفع بوجه اخر وهو انه لم لا يجوز ان يثبت حكم هو اولى
بالحكمة وقد سبقت الاشارة الى ذلك كله في موضعه قال المعارضة في
الاصل بمعنى اخر اما مستقل كمعارضة الطعم بالكيل او القوت او غيره
مستقل كمعارضة القتل العمد العدوان بالجارح والمختار قبولها لنا لو لم تكن
مقبولة لم يمتنع التحكم لان المدعي علة ليس باولى بالجزئية او بالاستقلال من
المعارضة فان رجح بالتوسعة منع الدلالة ولو سلم عورض بان الاصل انتفا الاحكام
وباعتبارهما معا فيثبت ان مباحث الصحابة كانت جمعا وفرقا ولو استقل العلة
المناسبة لزم التعدد قلنا الحكم باطلاقها لو اعطي فرعا اغالما اقول معنى المعارضة
في الاصل هو ان يبدي المعترض معنى اخر يصلح للعلية مستقلا او غير مستقل بل جزءا اما
المستقل فيحتمل ان تكون علة مستقلة دون الاول فان يكون جزء علة فيمتنع الاول علة
مستقلة وعلى التقديرين لا يحصل الحكم بالاول ومثاله ان نعلل حرمة الربوا بالطعم
فيعارضه بالقوت او الكيل واما غير المستقل فيحتمل ان يكون جزء العلة فينتفي استقلال الاول
مثاله ان نعلل القصاص في المحدد بكونه قتلا عمدا عدوانا فيعارضه بكونه بالجارح
فانه لما جاز ان تكون العلة الاوصاف المذكورة مع قيد كونه بالجارح لم يتعد الى المثقل ثم
اختلف في قبول هذه المعارضة والمختار قبولها لنا لو لم تقبل لم يمتنع التحكم واللازم باطل
ضرورة واتفاقا بيان الملازمة ان الوصف المبدى في الصورة الاولى يصلح للاستقلال
وللجزئية والوصف المبدى في الصورة الثانية يصلح جزءا للعلة كما يصلح الوصف المدعى علة
وقيوده كذلك فكان الحكم باستقلال المدعى او جزئيته دون المبدى تحكما فان قيل
لا تحكم مع الرجحان ووصف التعليل راجح اذ في اعتباره دون وصف المعارضة توسعة في الاحكام
لانه اذا اعتبر تعدى الحكم الى الفرع ولو اعتبر الاخر وهو انه لا يوجد في الفرع لم يتعد قلنا
لا نسلم دلالة حصول التوسعة بكونه علة على كونه علة نعم يصلح ذلك مرجحا للدليل لو كان
قد ثبت عليتها والكلام فيه ولو سلم فهو معارض بما يرجح اعتبار وصف المعارضة وهو
الغاؤه فيه اثبات حكم الفرع على خلاف الاصل لان الاصل انتفا الاحكام وان اعتباره فيه
جمع بين الدليلين وهو اولى من الغا واحد ولنا ايضا بالنقل ان مباحث الصحابة كانت
جمعا وفرقا ومن تامل كتب السير وتتبع كتب تفاصيل الاثار لم يخف عليه ذلك وما
ذاك الا لتعميم بعضه وصف وتخصيص بعضه اخر والنظر في ان العلة انما هي وذلك اجماع

على ابداء وصف فارق وقبوله وهو المراد فقالوا المفروض استقلال كل واحد منهما بالعلية
فهو يستلزم تعدد العلة فيصار اليه وح يكون ما ذكرنا علة مستقلة وعلة غيره غير صابرة
للجواب لاحتمال الاستقلال بهما او التعدد وجريه بهما او الوحدة كان الحكم بالاستقلال او التعدد
تحكما محضا وانه باطل وذلك لو اعطى فقيرا عالما فانه يمكن ان يكون اعطاه للقرابة او لعلمه
اولهما فالحكم بالخلاف تحكم قال ولا يلزم المعترض بيان نفي الوصف عن الفرع لنا انها
انه اذا لم يصرح فقد ابدى ما لا يحصل معه الدليل وان صرح لزمه الوفا بما صرح
اقول هذا بحث متفرع على قبول المعارضة وهو انه هل يلزم المعترض بيان ان الوصف الذي
ابداه منتف في الفرع او لا فقيل يلزمه ليبطل دعوى التعليل به اذ لولاه لم ينتف
العلة في الفرع فيثبت الحكم فيه ويحصل مطلوب المستدل وقيل لا يلزمه لان غرضه
عدم استقلال ما ادعى المستدل انه المستقل وهذا القدر يحصل بمجرد ابدائه وقيل ان
تعرض لعدمه في الفرع صريحا لزمه بيانه والا فلا وهذا هو المختار اما انه اذا لم يصرح
به فليس عليه بيانه فلانه قد ابدى ما لا يتم الدليل معه وهذا غرضه لا بيان عدم الحكم
في الفرع حتى لو ثبت بدليل اخر لم يكن الزاما له وقد يسلمه واما انه اذا صرح به لزمه
فلانه التزم امرا وان لم يجب عليه ابتداء فيلزمه بالتزامه فيجب عليه الوفا بما التزمه
قال والمختار لا يحتاج الى اصل لان حاصله نفي الحكم لعدم العلة او صد
المستدل عن التعليل بذلك وايضا فاصل المستدل اصله اقول هذا بحث اخر
متفرع على قبول المعارضة وهو انه هل يحتاج المعارض الى اصل يبين به تاثير وصفه الذي
ابداه في ذلك الاصل حتى يقبل منه كان يقول العلة الطعم دون القوت كما في الملح
فيه والمختار انه لا يحتاج لان حاصل هذا الاعتراض احد الامرين اما نفي الحكم
في الفرع لعدم علة المستدل ويكفيه ان لا يثبت عليتها بالاستقلال ولا يحتاج في ذلك الى ان
يثبت علية ما ابداه بالاستقلال فان كونه جزء العلة يحصل مقصوده فقد لا يكون علة
فلا يؤثر في اصل اصلا واما صد المستدل عن التعليل بذلك فذلك لجواز تاثير هذا
والاحتمال كاف فهو لا يدعي علية حتى يحتاج الى شهادة اصل وايضا فان اصل المستدل
اصله بان يقول العلة الطعم او الكيل وكلاهما كما في البر بعينه فاذا مطالبته باصل
مطالبته له بما قد تحقق حصوله فلا فائدة فيه قال وجواب
المعارضة اما بمنع وجود الوصف او المطالبة بتاثيره ان كان مثبتا بالمناسبة
او بالشبه لا بالسبر او بخفائه او بعدم انضباطه او بمنع ظهوره او انضباطه او ببيان
انه عدم معارض في الفرع مثل المكره على المختار بجامع القتل فيعترض بالطواعية
فيجاب بانه عدم الاكراه المناسب نقيض الحكم وذلك طرد او بيان كونه ملغى او
بيان استقلال ما عداه في صورة بظاهر او اجماع مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام

بالطعام

بالطعام في معارضتها المطعوم بالكيل ومثل من بدل دينه فاقتلوه في معارضة
المستدل بالكفر بعد الايمان غير معترض للتعميم اقول اذا عرفت ان
المعارضة مقبولة فالجواب عنها من وجوه منها منع وجود الوصف مثل ان تعارض القوت
بالكيل فيقول لا نسلم انه مكيل لان العبرة بعادة زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وكان حينئذ
موزونا ومنها المطالبة بكون وصف المعارض مؤثرا فيقال ولم قلت ان الكيل مؤثر وهذا
انما يسمع من المستدل اذا كان مثبتا للعلة بالمناسبة او الشبه حتى يحتاج المعارض في
معارضته الى بيان مناسبة او شبه بخلاف ما اذا اثبته بالسبر فان الوصف يدخل في السبر
بدون ثبوت المناسبة بمجرد الاحتمال ومنها بيان خفائه ومنها بيان عدم انضباطه
ومنها منع ظهوره ومنها منع انضباطه هذه الاربعة لما علمت ان الظهور والانضباط
شرط في الوصف المعلل به فلا بد في دعوى صلوح الوصف علة من بيانهما وللمصادم عنهما
ان بين عدمهما وان يطالب بوجودهما ومنها بيان ان الوصف عدم معارض في الفرع
مثاله ان يقاس المكره على المختار في القصاص بجامع القتل فيقول المعترض هو معارض
بالطواعية فان العلة هو القتل مع الطواعية فيجيب المستدل بان الطواعية عدم الاكراه
المناسب لنقيض الحكم وهو عدم القصاص فحاصله عدم معارض وعدم المعارض
طرد لا يصلح للتعليل لانه ليس من الباعث في شيء كما عرفت ومنها ان يبين كون وصف
المعارض ملغى اذ قد تبين استقلال الباقي بالعلية في صورة ما بظاهر نص او اجماع
مثاله اذا عارض في الربوا الطعم بالكيل فيجيب بان النص دل على اعتبار الطعم في صورة
ما وهي قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء مثال اخر ان يقول في يهودي
صار نصرانيا او بالعكس بدل دينه فيقتل كالمرتد فيعارض بالكفر بعد الايمان فيجيب بان
التبدل معتبر في صورة ما لقوله من بدل دينه فاقتلوه هذا اذا لم يتعرض للتعميم فلو
عمم فقال فيثبت ربوية كل مطعوم او اعتبار كل تبدل بالحديث لم يسمع لان ذلك
اثبات الحكم بالنص دون القياس لا تعميم القياس الا لغوا والمقصود ذلك ولانه لو ثبت
العموم لكان القياس في صورة الفرع ضايعا ولا نصرة لكونه عاما اذا لم يتعرض للتعميم
ولم يستدل به قال ولا يكفي اثبات الحكم في صورة دونه لجواز علة اخرى
وكذلك لو ابدى امرا اخر يخلفه ما الغا فيسمى الالغاء وتسمى تعدد الوضع لتعدد اصلها
مثل امان من مسلم عاقل فيصح كالحر لانهما مظنتان لاظهار مصلحة الايمان فيعترض
بالحرية فانها مظنة الفراغ للنظر فيكون اكمل فيلغيها بالماذون له في القتال
فيقول خلفها الاذن الحربية فانها مظنة لبذل الوسع او لعلم السيد بصلاحيته
وجوابه الالغا الى ان يقف احدهما اقول ثم انظر ان اثبات الحكم في

صورة دون وصف المعارض كاف في الغاية والخوانه ليس بكاف لجواز وجود علة اخرى لما
تقدم من جواز تعدد العلل وعدم وجوب العكس ولاجل ذلك لو ابدى في صورة عدم
وصف المعارضة وصفا اخر يخلفه لئلا يكون الباقي مستقلا فسد الالغا لانه دل على
استقلال الباقي في تلك الصورة وقد بطل ويسمى هذه الحالة تعدد الوضع لتعدد اصلهما
والتعليل في احدهما بالباقي على وضع اى مع قيد وفي الاخر على وضع اخر اى مع قيد اخر
مثاله ان يقال في مسئلة امان العبد الحربي امان من مسلم عاقل فيقبل كالحر لانهما
اعني الاسلام والعقل مظنتان لاظهار مصلحة الايمان اى بذل الامان وجعله امنا
فيقول المعترض هو معارض بكونه حرا اى العلة كونه مسلما عاقلا حرا فان الحرية مظنة
فراغ قلبه للنظر لعدم اشتغاله بخدمة السيد فيكون اظهار مصلحة الايمان معه
اكمل فيقول المستدل الحرية ملغاة لاستقلال الاسلام والعقل به في صورة العبد
الماذون له من قبل سيده في ان يقاتل فيقول المعترض اذن له السيد له خلف عن الحرية
فانه مظنة لبذل الوسع فيما تصدى له من مصالح القتال او لعلم السيد بصلاحيته
لاظهار مصالح الايمان وجواب تعدد الوضع ان يلغي المستدل ذلك الخلف بابداء
صورة لا يوجد فيها الخلف ايضا فان ابدى المعارض خلفا اخر نحو انه لغاوة وعلى هذا الى
ان ينفد احدهما فتكون الدائرة عليه فان ظهر صورة لا خلف فيها تم الالغا وبطل الاعتراض
والا ظهر عجز المستدل قال ولا يفيد الالغا لضعف المعنى مع تسليم
المظنة كما لو اعترض في الردة بالرجولية فانها مظنة الاقدام على القتال فيلغيها
بالمقطوع اليدين اقول اذ اعرفت ان من اجوبة المعارضة الالغا
فالالغا هل يحصل بضعف المعنى اذا سلم وجود المظنة لذلك المعنى الحق انه لا يثبت
مثاله ان يقول الردة علة القتل فيقول المعترض مع الرجولية لانه مظنة الاقدام
على قتال المسلمين اذ اعتياد ذلك من الرجال دون النسا فيجيب المستدل بان الرجولية
وكونها مظنة الاقدام لا يعتبر والا لم يقتل مقطوع اليدين لان احتمال الاقدام فيه
ضعيف بل هو اضعف من احتماله في النسا وهذا لا يقبل منه حيث سلم ان الرجولية
مظنة اعتبرها الشارع وذلك كترفه الملك في السفر لا يمنع رخصة السفر في حقه
لعلة المشقة اذ المعتبر المظنة وقد وجدت لا مقدار الحكمة لعدم انضباطها قال
ولا يكفي رجحان المعنى ولا كونه متعديا لاحتمال الجزئية فيحتاج الى التحكم اقول
هذان وجهان توهما جوابا للمعارضة ولا يكفيان الاول رجحان المعنى وهو ان يقول
المستدل في جواب المعارضة ما عينته من الوصف راجح على ما عارضت به بنوع ظهور وجها
من وجوه الترجيح وهذا القدر غير كاف لانه انما يدل على ان استقلال وصفه اولى من

استقلال

استقلال وصف المعارضة اذ لا تعلل المرجوع بالمعارضة مع وجود الراجح لكن
احتمال الجزئية باق ولا يبعد في ترجيح بعض الاجزاء على بعض فيحتاج الحكم الثاني كون ما عينه
المستدل متعديا والاخر قاصرا غير كاف في جواب المعارضة اذ مرجعه الى الترجيح بذلك
فيحتاج التحكم هذا والشان في الترجيح فانه وان رجحت المتعدية بان اعتبارها يوجب
الاتساع في الاحكام فانها متفق على اعتبارها بخلاف القاصرة رجحت القاصرة بانها موافقة
للاصل اذ الاصل عدم الاحكام وبان اعتبارها اعمال للدليلين معا بخلاف الغائها
قال والصحيح جواز تعدد الاصول لقوة الظن به وفي جواز اقتصار المعارضة على
اصل واحد قولان وعلى الجميع في جواز اقتصار المستدل على اصل واحد قولان اقول
قد اختلف في جواز تعدد الاصول فقيل لا يجوز بل يجب على المستدل الاكتفا باصل واحد
اذ مقصوده الظن وهو يحصل به فلغو ما زاد عليه والصحيح انه جائز لان الظن يقوى به
وكما ان اصل الظن مقصود فقوته ايضا مقصودة ثم اذا تعدد اصله فهل يجوز للمعترض ان
يقتصر في المعارضة على اصل واحد ولا يتعرض لسائر الاصول فيه قولان وجه الجواز ان
ابطال جزء من كلامه يبطل كلامه ووجه المنع انه لو سلم له اصل لكفاه في مقصوده فلا بد
من ابطال الجميع فان قلنا لا يجوز الاكتفا بل يجب المعارضة في جميع الاصول فاذا عارض
في الجميع ودفع المستدل معارضته عن اصل واحد فهل يجوز ويكون ذلك كافيا فيه قولان
وجه الجواز انه يحصل به مطلوبه ووجه المنع انه التزم الجميع فلزمه الذب عن الجميع
١٧ لان الجميع صار مدعى بالفرض قال التركيب وقد تقدم التعدية
ومثلها في اجبار البكر البالغ بكر فيجاز اجبارها كالبكر الصغيرة فيعارض بالصغر ويعده
الى الثيب الصغيرة ويرجع به الى المعارضة في الاصل اقول هذان اعتراضان
بعدهما الجدليون في عداد الاعتراضات وهما راجعان الى بعض من سائر الاعتراضات ويتوهم
منه حصر باسم وليس شيء منهما سؤالا برأسه فالاول سؤال التركيب وهو ما عرفته
حيث قلنا يشترط حكم الاصل ان لا يكون ذا قياس مركب وانه قسمان مركب الاصل ومركب
الوصف وان مرجع احدهما منع حكم الاصل ومنع العلية ومرجع الاخر منع الحكم او منع
وجود العلة في الفرع فليس في الحقيقة سؤالا برأسه وقد عرفت الامثلة فلا معنى للاعادة
الثاني سؤال التعدية وذكروا في مثاله ان يقول المستدل في البكر البالغة بكر فتجبر كالصغيرة
فيقول المعترض هذا معارض بالصغر وما ذكرته وان تعدى به الحكم الى البكر البالغة فما
ذكرته قد تعدى به الحكم الى الثيب الصغيرة وهذا التمثيل يجعل هذا السؤال راجعا الى
المعارضة بالتعدية ولا يكون سؤالا اخر

النوع الخامس من الاعتراضات

ما يرد باعتبار المقدمة الثالثة وهي دعوى وجود العلة في الفرع وهي اما ان يدفع وجودها
بالمنع او بالمعارضة واما ان يدفع بالمساواة باعتبار ضميمة شرط في الاصل او مانع في الفرع

وتسمى الفرق وباعتبار تعيين العلة الاختلاف في الضابط او في المصلحة فهذه خمسة انواع

١٨ قال منع وجوده في الفرع مثل امان صبي ميز من اهله في محله كالماذون فيمنع الاهلية **وجوابه** بيان ما عنى بالاهلية كجواب منعه في الاصل والصحيح منع السائل من تقريره لان المستدل مدع فعليه اثباته لئلا ينتشر

اقول ومن الاعتراضات ان يقول لا نسلم وجود الوصف المعلل به في الفرع مثاله ان يقول في امان العبد امان صدر عن اهله كالعبد الماذون له في القتال فيقول المعترض لا نسلم ان العبد اهل للامان والجواب بيان ما يعنيه بالاهلية ثم بيان وجوده حسا او عقلا او شرعا كما تقدم في منع وجوده في الاصل فيقول اريد بالاهلية كونه مظنة لرعاية مصلحة الايمان وهو باسلامه وبلوغه كذلك عقلا فلو تعرض المعترض لتقرير معنى الاهلية بيانا لعدمها فالصحيح انه لا يمكن منه لان تفسيرها وصفه من تلفظ بها لانه العالم بمراده واثباتها وصفه من ادعاها فيتولى تعيين ما ادعاه كل ذلك لئلا ينتشر الجدال

١٩ قال **المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم** على نحو طريق اثبات العلة والمختار قبوله لئلا تختل فائدة المناظرة فالموافقة قلب الناظر وردّ بان القصد الهدم

اقول ومن الاعتراضات المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم فيه بان يقول ما ذكرته من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف اخر يقتضي نقيضه فيتوقف دليلك وهو المعنى بالمعارضة اذا اطلقت فلا بد من بنائه على اصل الجامع بحيث علته وله الاستدلال باثبات عليته باي مسلك من مسالكها على نحو طريق اثبات المستدل للعلية سوا فيصير هو المستدل انقلابا والمستدل معترضا فيقلب الوصفان وقد اختلف في قبول سؤال المعارضة والمختار قبوله لئلا تختل فائدة المناظرة وهو ثبوت الحكم لانه لا يتحقق بمجرد الدليل ما لم يعلم عدم المعارض فالموافقة قلب المناظرة لانه استدلال من معترض فصار الاستدلال الى المعترض والاعتراض الى المستدل وهو خروج عما قصداه من معرفة صحة نظر المستدل في دليله الى امر اخر وهو معرفة صحة نظر المعترض في دليله والمستدل لا تعلق له بذلك ولا عليه اتم نظره ام لا والجواب انه انما يكون قلبا للمناظرة لو قصد به اثبات ما يقتضيه دليله وليس كذلك بل قصده الى هدم دليل المستدل وقصوره عن افادة مدلوله فكانه يقول دليلك لا يفيد ما ادعيت لقيام المعارض وهو دليلي فعليك بابطاله ليسلم لك دليلك فيصير قصد به اثبات ما يقتضيه وهو يعارض بدليل المستدل فان المعارضة من الطرفين وكل يبطل حكم الاخر قال **وجوابه** بما يعترض به على

المستدل والمختار قبول الترجيح انه يتعين العمل به وهو المقصود والمختار لا يجب الايماء الى الترجيح في الدليل لانه خارج عنه وتوقف العمل عليه من توابع ورود المعارضة لدفعها لا انه منه اقول الجواب عن سؤال المعارضة جميع ما مر من الاعتراض من قبل المعترض على المستدل ابتداء والجواب الجواب وقد يجاب بالترجيح بوجه من وجوهه التي سنذكرها في باب الترجيح وقد اختلف في قبول الترجيح والمختار قبوله لانه اذا ترجح وجب العمل به للاجماع على وجوب العمل بالراجح وذلك هو المقصود وقيل لا يقبل لان تساوي الظن الحاصل هنا غير معلوم ولا يشترط ذلك والا لم يحصل المعارضة لامتناع العلم بذلك نعم المعتبر حصول اصل الظن وانه لا يندفع بالترجيح وعلى المختار فهل يجب الايماء الى الترجيح في متن الدليل بان يقول امان من مسلم عاقل موافق للبراءة الاصلية فيه خلاف فقيل يجب لانه شرط في العمل به فلا يثبت الحكم دونه فكان كجزء العلة والمختار انه لا يجب لان الترجيح على ما يعارضه خارج عن الدليل وتوقف العمل على الترجيح ليس جزءا للدليل بل شرط له لا

٢٠ مطلقا بل اذا حصل المعارض واحتيج الى دفعه فهو من توابع ظهور المعارضة لدفعه لا انه جزء من الدليل فلا يجب ذكره قال **الفرق** وهو راجع الى احدى المعارضتين او اليهما معا على قول اقول الفرق ابداء خصوصية في الاصل هو شرط وله ان لا يتعرض لعدمها في الفرع فيكون معارضة في الاصل او ابداء خصوصية في الفرع هي مانعة وله ان لا يتعرض لعدمها في الاصل فيكون معارضة في الفرع وعلى قول لا بد من التعرض لعدم الشرط

٢١ في الفرع وعدم المانع في الاصل فيكون مجموع المعارضتين قال **اختلاف الضابط في الاصل والفرع** مثل تسببوا بالشهادة فوجب القصاص كالمكره فيقال الضابط في الفرع الشهادة وفي الاصل الاكراه فلا يتحقق التساوي **وجوابه** ان الجامع ما اشتركا فيه من التسبب المضبوط عرفا او بان افضاءه في الفرع مثله او ارجح كما لو كان اصله المغري للحيوان فان الانبعاث الاولى على القتل طلبا للتشفي اغلب من انبعاث الحيوان بالاغراء بسبب نفرته وعدم علمه فلا يضر اختلاف اصل التسبب فانه اختلاف اصل وفرع كما يقاس الارث في طلاق المريض على القاتل في منع الارث ولا يعتقد ان التفاوت فيهما ملغى بحفظ النفس كما الغي التفاوت بين قطع الانملة وقطع الرقبة فانه لم يلزم من الغاء العالم الغاء الجزء اقول من الاعتراضات اختلاف الضابط في الاصل والفرع مثاله ان يقول المستدل في شهود الزور على القتل بالقتل شهادتهم تسببوا للقتل فيجب القصاص كالمكره فيقول المعترض الضابط مختلف فانه في الاصل الاكراه وفي الفرع الشهادة ولم يعتبر تساويهما في المصلحة فقد يعتبر الشارع احدهما دون الاخر وجوابه بوجهين

احدهما ان الضابط هو القدر المشترك وهو السبب وانه امر منضبط عرفا فيصلح

مظنه ثانيهما بيان ان افضاء في الفرع مثل افضائه في الاصل وارجح منه فيثبت

التعديه كما لو جعل القصاص من الشهود الاصل هو المغري للحيوان على القتل فيقول

المعترض الضابط في الاصل اغرا الحيوان وفي الفرع الشهادة فيجيب المستدل بان افضا

التسبب بالشهادة الى القتل اقوى من افضا التسبب بالاغرا فان انبعاث اولياء المقتول على قتل

من يشهد واعليه بالقتل طلبا للتشفي وثلج الصدر بالانتقام اغلب من انبعاث الحيوان على قتل

من يغري هو عليه وذلك لسبب نفرته عن الادمي وعدم علمه بالاغرا اذا كان كذلك لم يضر

اختلاف اصلي التسبب وهو كونه شهادة واغرا فان حاصله قياس التسبب بالشهادة

على التسبب بالاغرا والاصل لابد من مخالفته للفرع وذلك كما يقاس ارث المراة التي يطلقها

زوجها في مرض موته على القاتل في نقض المقصود الفاسد من الفعل فلا ينقل حكم الاصل عدم

الارث وحكم الفرع الارث فلا يصح لان هذا الاختلاف لا يضر فيرجع الى الاختلاف في

محل الحكم لا في الحكم وذلك مما لابد منه في القياس فكيف يكون مفسدا له واعلم

انه ربما يجاب عن اختلاف الضابط بان يقال في المثال المذكور التفاوت ملغى في القصاص

لمصلحة حفظ النفس بدليل انه لا فرق بين الموت بقطع الانمله والموت بقطع الرقبه فيجب بهما القصاص

وان كان احدهما اشد افضا الى الموت فلا يضر ذلك لانه لا يفيد لانه يلزم من الغا فارق معين

الغا كل فارق كما الغي العلم بقتل العالم بالجاهل ولم يلغ الحريه فلم يقتل الحر بالعبد ولا الاسلام

فلم يقتل المسلم بالكافر قال **احتلاف جنس المصلحة** كقول الشافعي

اولج فرجا في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيحد كالزاني فيقال حكمة الفرع الصيانه عن

رذيلة اللواط وفي الاصل دفع محذور اختلاط الانساب فقد تتفاوت في نظر الشارع

وحاصله معارضة **وجوابه** بحذف الحد فخصوص الاصل اقول ومن

الاعتراضات اختلاف جنس المصلحة في الاصل والفرع مثاله ان يقول المستدل يحد اللوطي

كما يحد بالزنا لانه ايلاج فرج في فرج محرم شرعا فيقول المعترض اختلفت المصلحة في تحريمهما ففي

الزنا منع اختلاط النسب المفضي الى عدم تعهد الاولاد وفي اللواط دفع رذيلة اللواط فقد

يتفاوتان في نظر الشارع وحاصله معارضة في الاصل لابد لخصوصيته في الاصل كما مر

النوع السادس من الاعتراضات ما يرد على المقدمة الرابعة وهي

قوله فيوجد الحكم في الفرع ولما قام عليه الدليل فلا سبيل الى منعه بل ادعى المخالفة

وبينهما اما منصوصا عليها او مدعى ان ذلك يقتضي بعض ذلك ويسمى هذا اقلبا

قال **مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل** كالبيع على النكاح

وعكسه **وجوابه** ببيان ان الاختلاف راجع الى المحل الذي اختلافه شرط

لا في الحكم اقول بعد تسليم علة الاصل في الفرع يقول المعترض الحكم في الفرع مخالف

للحكم في الاصل جنسه وان ساواه بدليل كذلك صورة والمط مساواته له جنسه فيما هو

مطلوبك غير ما افاده دليلك والدليل اذا انتصب في غير محل النزاع كان فاسدا لان المقصود

منه اثبات محل النزاع مثاله ان يقاس النكاح على البيع او البيع على النكاح في عدم الصحه

بجامع في صورته فيقول المعترض الحكم مختلف فان عدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع بالمبيع

وفي النكاح حرمة المباشرة والجواب ان البطلان شي واحد وهو عدم ترتب المقصود من

العقد عليه وانما اختلف المحل لكونه بيعا ونكاحا واختلاف المحل لا يوجب اختلاف ما حل

فيه بل اختلاف المحل شرط في القياس ضرورة فكيف يجعل شرطه مانعا عنه فيلزم امتناعه

ابدا قال **القلب** قلب لتصحيح مذهبه وقلب لابطال مذهب المستدل

صريحا وقلب بالالتزام الاول لبث فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول

الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة الثاني عضو وضوء فلا يكتفى فيه باقل

ما يطلق عليه غيره فيقول الشافعي فلا يقدر بالربع الثالث عقد معاوضة فيصح

مع الجهل بالمعوض كالنكاح فيقول الشافعي فلا يشترط فيه خيار الرؤية لان من

قال بالصحة قال بخيار الرؤية فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم والحق انه نوع معارضة

اشترك فيه الاصل والجامع فكان اولى بالقبول اقول القلب حاصله دعوى استلزام

وجود الجامع في الفرع مخالفة حكمه لحكم الاصل الذي هو مذهب المستدل وذلك اما

لتصحيح المعترض مذهبه فيلزم منه بطلان مذهب المستدل لتنافيهما او ابطاله

لمذهب المستدل ابتدا اما صريحا او بالتزام الضرب الاول قلب لتصحيح مذهبه مثاله

ان يقول الحنفي الاعتكاف يشترط فيه الصوم لانه لبث فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف

بعرفة فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة الضرب الثاني

قلب لابطال مذهب الخصم صريحا مثاله ان يقول الحنفي في مسئلة ان مسح الراس

يتقدر بالربع عضو من اعضا الوضوء فلا يكفي اقله كسائر الاعضا فيقول الشافعي فلا

يتقدر بالربع كسائر الاعضا ومذهب الشافعي انه يكتفي بالاقل ولم يثبته القلب الضرب

الثالث قلب لابطال مذهب الخصم التزاما مثاله ان يقول الحنفي بيع غير المرئي

بيع معاوضة فيصح مع الجهل باحد العوضين كالنكاح فيقول الشافعي فلا يثبت

فيه خيار الرؤية كالنكاح ووجه وروده ان من قال بصحته قال بخيار الرؤية فكان

خيار الرؤية لازما للصحة عنده فاذا انتفى اللازم وهو خيار الرؤية انتفى الملزوم وهو

الصحة قوله والحق انه اي القلب وان عد نوعا براسه فالحق فيه بالتحقيق

باقسامه راجع الى المعارضة لان المعارضة دليل يثبت به خلاف حكم المستدل والقلب
كذلك الا انه نوع من المعارضة مخصوص فان الاصل والجامع فيه مشترك بين قياسي المستدل
والمعارض وفائدة ذلك انه يجري الخلاف في قبوله فيكون المختار قبوله الا انه اولى بالقبول
من المعارضة المحضة لانه ابعد من الاستدلال فان فيه هدم دليل المستدل لادايه الى التناقض
ظاهر فيه ولانه مانع للمستدل من الترجيح

النوع السابع

من الاعتراضات هو
الوارد على قولهم بعد اثبات الحكم في الفرع وذلك هو المطلوب فيمنعه ويقول لا نم بل النزاع
بعد باق وذلك خاتمة الاعتراضات وهو اعتراض واحد يسمى القول بالموجب قال

القول بالموجب ٢٥

وحقيقته تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو ثلثه
الاول ان تستنتجه ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مثل قتل بما يقتل غالبا
فلا ينافي وجوب القصاص كالحرقة بان عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا تقتضيه
الثاني ان تستنتجه ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم مثل التفاوت في الوسيلة لا
يمنع وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيرد اذ لا يلزم من ابطال مانع انتفاء الموانع
ووجود الشرائط والمقتضي والصحيح انه مصدق في مذهبه واكثر القول بالموجب
كذلك لخفاء الماخذ بخلاف محل الخلاف الثالث ان يسكت عن الصغرى وهي غير
مشهورة مثل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويسكت عن الوضوء قربة فيرد
ولو ذكرها لم يرد الا المنع وقولهم فيه انقطاع احدهما بعيد في الثالث لاحتمال
المراد من

وجواب

الاول بانه محل النزاع او مستلزم كما لو قال لا
يجوز قتل المسلم بالذمي فيقال بالموجب لانه يجب فيقول المعنى لا يجوز تحريمه
ويلزمه نفي الوجوب وعن الثاني بانه الماخذ وعن الثالث بان الحذف شائع

اقول القول بالموجب لا يختص بالقياس بل يجري في كل دليل وحاصله تسليم مدلول
الدليل مع بقاء النزاع وذلك دعوى نصب الدليلين في غير محل النزاع وينقسم
على ثلثة اوجه الاول ان يستنتج من الدليل ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه ولا يكون
كذلك مثاله ان يقول الشافعي في القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص
كالحرق فيرد القول بالموجب فيقول عدم المنافاة ليس محل النزاع لان محل النزاع هو
وجوب القصاص ولا يقتضي ايضا محل النزاع اذ لا يلزم من عدم منافاته الوجوب ان
يجب الثاني ان يستنتج من الدليل ابطال امر يتوهم انه ماخذ الخصم ومبنى مذهبه
في هذه المسئلة وهو يمنع كونه ماخذ المذهبه فلا يلزم من ابطاله ابطال مذهبه
مثاله ان يقول في المثال المتقدم وهو مسئلة القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا
يمنع القصاص كالمتوسل اليه وهو انواع الجراحات القاتلة فيرد القول بالموجب

فيقول الحنفي الحكم لا يثبت الا بعد ارتفاع جميع الموانع ووجود الشرائط ولا
وجود المقتضي فلا يلزم ثبوت الحكم وقد اختلف في ان المعترض اذا قال ليس
هذا ماخذي هل يصدق او لا فقيل يصدق لان الانسان ماخذ احوال زيما كان
ماخذه ذلك لكنه يعاند والصحيح انه يصدق لانه اعرف بمذهبه ومذهب
امامه ولانه ربما لا يعرف فيدعي احتمال ان لمقلده ماخذا اخر واعلم
ان اكثر القول بالموجب من هذا القبيل وهو ما يقع لاشتباه الماخذ لخفاء ماخذ
الاحكام وقل ما يقع الاول وهو اشتباه محل الخلاف لشهرته وتقدم التعرض غالبا
الثالث ان يسكت عن صغرى غير مشهورة ويستعمل قياس الضمير مثاله في الوضوء
ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويسكت عن الصغرى فلا يقول الوضوء قربة فيرد
القول بالموجب فيقول المعترض مسلم ومن اين يلزم ان يكون الوضوء شرطه النية هذا
يرد اذا سكت عن الصغرى واما اذا كانت الصغرى مذكورة فلا يرد الا منع الصغرى بان
يقول لا نم ان الوضوء ثبت قربة فيكون منعا للصغرى لا قولا بالموجب قال الجدليون
القول بالموجب فيه انقطاع احد المناظرين اذ لو بين ان المثبت مدعاه او ملزومه ارتفع
المبطل ماخذ الخصم او الصغرى حتى انقطع المعترض اذ لم يبق بعده الا تسليم المطلوب وان لا
انقطع المستدل اذ قد ظهر عدم افضاء دليله الى مطلوبه قال المص قولهم ذلك صحيح في
القسمين الاولين وهو في القسم الثالث بعيد لاختلاف مرادي المناظرين فمراد المستدل
ان المتروك في حكم المذكور لظهوره ومراد المعترض ان المذكور وحده لا يفيد فاذا
بين مراده فله ان يمنع ويستمر البحث وان سلم فقد انقطع اذا عرفت ذلك
فالجواب عن القسم الاول اذ مرجعه الى كون اللازم من الدليل محل النزاع او مستلزما
له بان يبين احدهما مثاله ان يقول لا يجوز قتل المسلم بالذمي قياسا على الحربي فيقول
نعم ولكنه يجب فان لا يجوز نفي الاباحة وهو ليس نفي الوجوب ولا يستلزمه لانه
اعم فيجيب بان المعنى بعدم الجواز هو الحرمة وهو يستلزم عدم الوجوب وعن
الثاني انه الماخذ لاستهاره بين النظار وبالنقل عن ائمة مذهبهم وعن الثالث
ان الحذف عند العلم بالمحذوف شائع والمحذوف مراد ومعلوم فلا يضر حذفه
والدليل هو المجموع لا المذكور وحده قال

والاعتراضات من جنس
واحد تتعدد اتفاقا ومن اجناس كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة منع
اهل سمرقند التعدد للخبط والمرتبة منع الاكثر لما فيه من التسليم للمتقدم

به الآخر والمختار جوازه لأن التسليم تقديري فلنرتب وإلا كان منعًا
بعد تسليم فيقدم ما يتعلق بالأصل ثم العلة لاستنباطها منه ثم الفرع
لبنائه عليهما وقدم النقض على معارضة الأصل لأنه يورد لإبطال العلة
والمعارضة لإبطال استقلالها. أقول: الاعتراضات إما من جنس
واحد كالاستفسارات أو المنع أو المعارضة أو النقض فهذا يجوز تعدده اتفاقًا وإما من
أجناس متعددة كاستفسار ومنع ومعارضة ونقض فقد اختلف في جواز تعدده
فمنعه أهل سمرقند لكونه أبعد من الخبط وأقرب إلى الضبط وإذا جوزنا المترتبة الجمع
فالمترتبة مثل منع حكم الأصل ومنع العلة إذ تعليل الحكم بعد ثبوته طبعًا فمنعه أكثر
المناظرين لأن الأخير فيه تسليم الأول فسمع الأخير سؤالًا فيجاب عنه دون الأول
فيضيع الأول فيلغو فإنه إذا قال لا نسلم حكم الأصل ولا نسلم أنه معلل بالوصف فالبحث عن تعليله
وأنه بماذا هو يتضمن الاعتراف بثبوته فإنه ما لم يثبت لا يطلب علته ثبوته والمختار
جوازه لأن التسليم تقديري ومعناه لو سلم الأول فالثاني وارد وذلك لا يستلزم
التسليم في نفس الأمر وإذا عرفت جواز المترتبة فالواجب إيرادها مرتبة ورعاية الترتيب
الإيراد وإلا لكان منعًا بعد تسليم فإنه إذا قال لا نسلم أن الحكم معلل بكذا فقد سلم ضمنًا
ثبوت الحكم فإذا قال ولو سلم فلا نسلم ثبوت الحكم كان مانعًا لما سلمه فلا يسمع منه وإذا
ثبت وجوب الترتيب فالترتيب اللائق المناسب للترتيب الطبيعي أن يقدم من الاعتراضات
ما يتعلق بالأصل ثم بالعلة لأنها مستنبطة منه ثم بالفرع لابتنائه عليهما ويقدم النقض
على معارضة الأصل لأن النقض يذكر لإبطال العلة والمعارضة لإبطال تأثيرها
بالاستقلال فالواجبات يقول ليس بعلة وإن سلم فليس بمستقل. قال

الاستدلال

يطلق على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص وهو المقصود فقيل ما ليس بنص ولا إجماع
ولا قياس وقيل ولا قياس علة فيدخل نفي الفارق والتلازم وأما نحو وجد السبب
أو المانع أو فقد الشرط فقيل دعوى دليل وقيل دليل وقيل استدلال وقيل إن ثبت
بغير الثلاثة. أقول: قد فرغ من القياس وشرع في الاستدلال وهو آخر الأدلة
الشرعية والاستدلال في اللغة طلب الدليل وفي العرف يطلق على إقامة الدليل مطلقًا
من نص أو إجماع أو غيرهما وعلى نوع خاص منه وهو المقصود هاهنا فقيل هو ما ليس بنص
ولا إجماع ولا قياس وليس ذلك لكونه تعريف بعض الأنواع ببعض تعريفًا بالمساوي

في الجلاء والخفاء بل يشبه معرفة تلك الأنواع تعريفًا للمجهول بالمعلوم وقيل ما كان
قولنا ولا قياس ولا قياس علة فيدخل فيه القياس بنفي الفارق وهو الذي سماه قياسًا
في معنى الأصل وقياس التلازم ويعني به إثبات أحد موجبي العلة بالآخر لتلازمهما وهو
الذي سماه قياس الدلالة وهما غير داخلين في الأول فالأول أخص واعلم أن
الفقهاء كثيرًا ما يقولون وجد السبب فيوجد الحكم أو وجد المانع أو فقد الشرط فيعدم الحكم
فقيل ليس بدليل إنما هو دعوى دليل فهو بمثابة قوله وجد دليل الحكم فيوجد الحكم
ولا يكون دليلًا ما لم يعين وإنما الدليل ما يستلزم الحكم وهو وجود السبب الخاص أو
وجود المانع أو عدم الشرط المخصوص وقيل هو دليل إذ لا معنى للدليل إلا ما يلزم من
العلم به العلم بالمدلول وهو كذلك وبناء على أنه دليل فقيل هو استدلال مطلقًا لأنه غير
النص والإجماع والقياس وقيل هو استدلال إن ثبت وجود السبب أو المانع أو
فقد الشرط بغير التلازم وإلا فهو من قبيل ما ثبت به إن نصًا وإن إجماعًا وإن قياسًا
وهذا هو المختار. قال والمختار أنه ثلاثة تلازم بين حكمين من غير تعيين
علة واستصحاب وشرع من قبلنا. الأول يلازم بين ثبوتين أو نفيين
أو ثبوت ونفي أو نفي وثبوت والمتلازمان إن كانا طردًا وعكسًا كالجسم والتأليف
جرى فيهما الأولان طردًا وعكسًا وإن كانا طردًا كالجسم والحدوث جرى فيهما
الأول طردًا والثاني عكسًا والمتنافيان إن كانا طردًا وعكسًا كالحدوث ووجوب
البقاء جرى فيهما الأخيران طردًا وعكسًا وإن تنافيا إثباتًا كالتأليف والقدم جرى فيهما
الثالث طردًا وعكسًا وإن تنافيا نفيًا كالأساس والخلل جرى فيهما الرابع طردًا
وعكسًا. أقول: قد اختلف في أنواع الاستدلال والمختار أنه ثلاثة التلازم بين
الحكمين من غير تعيين علة وإلا كان قياسًا واستصحاب الحال وشرع من قبلنا وقالت
الحنفية والاستحسان أيضًا وقالت المالكية والمصالح المرسلة وقال قوم نفي المدارك
في الأحكام العدمية ونفى قوم شرع من قبلنا وقوم الاستصحاب

الكلام في التلازم

وهو أربعة أقسام لأن التلازم إنما يكون بين حكمين والحكم إما
إثبات أو نفي ويحصل بحسب التركيب أقسام أربعة بين ثبوتين أو بين نفيين أو بين ثبوت ونفي
أو بين نفي وثبوت ومحل الحكم إن لم يكونا متلازمين ولا متنافيين وهما العام والخاص
من وجه كالأسود والمسافر لم يجر فيه شيء منهما فلا يصح إن كان مسافرًا فهو أسود ولا إن
لم يكن أسود فليس مسافرًا ولا إن كان أسود فليس بمسافر ولا إن لم يكن أسود فهو مسافر
وإنما يجري فيما فيه تلازم أو تناف والتلازم إما أن يكون طردًا وعكسًا أي إثباتًا ونفيًا وإما

طرداً فقط اى ثباتا واما عكساً فقط اى نفيا فهذه خمسة اقسام فلينظر ماذا
يجرى فيها من الاقسام الاربعة اى يصدق فيها الاول المتلازمان طرداً وعكساً وهو
كالجسم والتاليف اذ كل جسم مؤلف وكل مؤلف جسم وهذا يجرى فيه الاولان اى التلازم بين
الثبوتين وبين النفيين كلاهما طرداً وعكساً فيصدق كلما كان جسما كان مؤلفا وكلما كان
مؤلفا كان جسما وكلما لم يكن جسما لم يكن مؤلفا وكلما لم يكن مؤلفا لم يكن جسما الثاني المتلازمان
طرداً فقط كالجسم والحدوث اذ كل جسم حادث ولا ينعكس في الجوهر الفرد والعرض فهذان
يجرى فيهما الاول اى التلازم بين الثبوتين طرداً فيصدق كلما كان جسما كان حادثا لا
عكساً فلا يصدق كلما كان حادثا كان جسما ويجرى فيهما الثاني اى التلازم بين النفيين
عكساً فيصدق كلما لم يكن حادثا لم يكن جسما لا طرداً فلا يصدق كلما لم يكن جسما لم
يكن حادثا الثالث المتنافيان طرداً وعكساً كالحدوث ووجوب البقاء فانهما لا يجتمعان
في ذات فيكون حادثا واجب البقاء ولا يرتفعان فيكون قديما غير واجب البقاء فهذان يجرى
فيهما الاخيران اى تلازم الثبوت والنفي والنفي والثبوت طرداً وعكساً اى من الطرفين
فيصدق لو كان حادثا لم يجب بقاؤه ولو وجب بقاؤه لم يكن حادثا ولو لم يكن حادثا
فليس لا يجب بقاؤه ولو لم يكن لا يجب بقاؤه فليس بحادث الرابع المتنافيان طرداً
لا عكساً اى اثباتا لا نفيا كالتاليف والقدم اذ لا يجتمعان فلا يوجد شيء هو مؤلف وقديم
لكنهما قد يرتفعان كالجزء الذي لا يتجزأ وهذان يجرى فيهما الثالث اى تلازم الثبوت والنفي
طرداً وعكساً اى من الجانبين فيصدق كلما كان جسما لم يكن قديما وكلما كان قديما لم
يكن جسما لا الرابع اى تلازم النفي والاثبات من شيء من الجانبين فلا يصدق كلما لم يكن
جسما كان قديما او كلما لم يكن قديما كان جسما الخامس المتنافيان عكساً اى نفيا
كالاساس والخلل فانهما لا يرتفعان فلا يوجد ما ليس له اساس ولا يختل وقد يجتمعان
في كل ذي اساس يختل بوجه اخر وهذان يجرى فيهما الرابع اى تلازم النفي والثبوت
طرداً وعكساً فيصدق كلما لم يكن له اساس فهو مختل وكلما لم يكن مختلا فله اساس
ولا يجرى فيهما الثالث فلا يصدق كلما كان له اساس فليس بمختل وكلما كان مختلا
فليس له اساس في **الاول** في الاحكام من صح طلاقه صح ظهاره ويثبت
بالطرد ويقوى بالعكس ويقرر بثبوت احد الاثرين فيلزم الاخر للزوم المؤثر
وثبوت المؤثر ولا يعين المؤثر فيكون انتقالا الى قياس العلة الثاني لو صح الوضوء بغير نية
لصح التيمم ويثبت بالطرد كما تقدم ويقرر بانتفاء احد الاثرين فينتفي الاخر للزوم
انتفاء المؤثر الثالث ما كان مباحا لا يكون حراما الرابع ما لا يكون جائزا يكون
حراما ويقرر ان بثبوت التنافي بينهما او بين لوازمهما اقول لما بين اقسام التلازم

وبانتفاء المؤثر

بحسب مواد ها ذكرها امثلة من الاحكام الشرعية فالاول وهو تلازم الثبوت والثبوت
كما يقال من صح طلاقه صح ظهاره وهذا يثبت بالطرد وهو انا تتبعنا فوجدنا كل شخص
صح طلاقه يصح ظهاره ويقوى بالعكس وهو انا تتبعنا فوجدنا كل شخص لا يصح طلاقه لا
يصح ظهاره وحاصله التمسك بالدوران ولكن على ان العدم ليس جزءاً لما تقدم وقد
يقرر بوجه اخر وهو انا نقول قد ثبت احد الاثرين فيلزم ثبوت الاخر وذلك للزوم
وجود المؤثر للثابت منهما واستلزامه للاخر او يقال يجب احد الاثرين فيكون المؤثر ثابتا
فيكون الاخر ثابتا وفي كليهما لا يعين المؤثر فيكون قد انتقل من التلازم الى قياس العلة
ولنفرض ان الكفارة والتحريم اثران للاهلية الثاني وهو استلزام النفي للنفي لو صح الوضوء
بغير نية لصح التيمم لانه في قوة قولك لما لم يصح التيمم بغير نية لم يصح الوضوء فان لو لانتفاء
الشيء لانتفاء غيره او في قوة قولك لو لم يشترط النية في الوضوء لم يشترط في التيمم فتساويا
فيه اذ لا عبرة بالعبارة وهذا ايضا يثبت بالطرد ويقوى بالعكس كما مر ويقرر بوجه اخر وهو
ان يقال انتفى احد الاثرين فيلزم انتفاء الاخر للزوم انتفاء المؤثر او يقال قد انتفى احد
الاثرين فينتفي المؤثر فينتفي اثره الاخر ولنفرض ان الثواب واشتراط النية اثران للعبادة
الثالث وهو تلازم الثبوت والنفي ما يكون مباحا لا يكون حراما الرابع هو تلازم الثبوت
ما لا يكون جائزا يكون حراما وهذان يقرران بثبوت التنافي بينهما او بين لوازمهما لان
تنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات قال ويرد على الجميع منعهما ومنع احدهما ويرد
من الاسئلة ما عدا اسئلة نفس الوصف الجامع ويختص بسؤال مثل قولهم في قصاص
الايدي باليد الواحدة احد موجبي الاصل وهو النفس فيجب بدليل الموجب الثاني وهي الدية ويرد
ان احد الموجبين فيستلزم الاخر لان العلة ان كانت واحدة فواضح وان كانت متعددة
فلازم الحكمين دليل تلازم العلتين فيعترض بجواز ان تكون في الفرع باخرى لا تقتضي
الاخر ويرجحه باتباع المدارك فلا يلزم الاخر وجوابه ان الاصل عدم اخرى ويرجحه
باولوية الاتحاد لما فيه من العكس فان قال فالاصل عدم علة الاصل في الفرع قال
والمتعدية اولى اقول جميع اقسام التلازم يرد عليها منع الامرين وهما تحقق
الملزوم من نفي واثبات وتحقق الملازمة ويرد من الاسئلة الخمسة والعشرين على
القياس جميعها ما عدا الاسئلة المتعلقة بنفس الوصف الجامع لانه لم يذكر فيه وصف
جامع ويختص بسؤال لا يرد على القياس ونوضحه في مثال وهو كما يقال في قصاص
الايدي باليد الواحدة قياسا على النفوس بالنفس الواحدة القصاص احد موجبي الاصل وهو

النفس يبطل الموجب الاخر وهو الدية فيقرر ان الدية احد الموجبين وقد ثبت فيلزم
وجود الاخر وهو القصاص لان العلة فيهما اما واحدة او متعددة فان كانت واحدة فواضح
وان كانت متعددة فتلازم الحكمين طردا وعكسا يدل على تلازم العلتين فكلما ثبت علة
احد الحكمين ثبت علة الاخر سواكان تعينه او ملازمه طردا وعكسا فيقول المعترض لم لا
يجوز ان يثبت احد الموجبين في الفرع بعلة اخرى تختص به وتقتضي ذلك الموجب ولا
تقتضي الموجب الاخر فلا يلزم وجود الموجب الاخر فيه والحاصل ان المعلوم تلازمهما
في غير محل النزاع فلم لا يجوز ان يكون موجب احدهما وهو الاصل اعم حتى يوجد في الفرع
دون الاخر فانه يوجد فيما عدا الفرع ولا يوجد فيه مثل ان تكون الدية تثبت بعلة موجودة
في النفس وفي اليد والقصاص بعلة تثبت في النفس دون اليد هذا فرجح ثبوته في الفرع
بعلة اخرى اذا الزيد الترجيح بانه يفضي الى اتساع مدارك الاحكام فيكون اكثر فائدة
واذا ثبت بعلة اخرى فما ذكرناه من الاحتمال ظاهر الجواب ان الاصل عدم
علة اخرى ويرجح المستدل بان اتحاد العلة في الحكم الواحد اولى من تعددها لانه يستلزم
الانعكاس والعلة المنعكسة علة باتفاق بخلاف غيرها اذ فيه الخلاف والمتفق عليه ارجح
فان قال المعترض اذا تمسكتم بان الاصل هو العدم فنعارضه بان الاصل عدم علة الاصل
في الفرع قلنا تعارضا وتساقطا والترجيح معنا من وجه اخر وهو ان العلة المتعدية
اولى من القاصرة للاتفاق عليها اذ الخلاف في القاصرة ولكثرتها وقلة القاصرة واذا
اثبتنا الحكم في الفرع بعلة الاصل فقد عديناها واذا لم تثبت بها فقد قصرنا علة الاصل
على الاصل وعلة الفرع على الفرع الكلام في الاستصحاب

الاستصحاب

الاكثر كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته والاكثر الحنفية على بطلانه كان نفيا اصليا او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج
الاجماع على انه قبله متطهر والاصل البقاء حتى يثبت معارض لنا ان ما
تحقق ولم يظن معارض يستلزم ظن البقاء وايضا لو لم يكن الظن حاصلا لكان الشك في
الزوجية ابتداء كالشك في بقائها في التحريم او الجواز وهو باطل وقد استصحب الاصل
فيهما قالوا في الحكم بالتحريم او الجواز الحكم بالطهارة ونحوها حكم شرعي والدليل نص
او اجماع او قياس واجيب بان الحكم البقاء ويكفي فيه ذلك ولو سلم فالدليل الاستصحاب
قالوا لو كان الاصل البقاء لكان بينة النفي اولى واجيب بان المثبت يبعد غلطه فيحصل
الظن قالوا لا ظن مع جواز الاقيسة قلنا الفرض بعد بحث العالم اقول

معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما هو كذلك
فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدم
افادته اياه فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا
تثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا
كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا لم تكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما
شرعيا مثل قول الشافعية في من خرج في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج
الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه لنا ان ما تحقق وجوده
او عدمه في حال ولم يظن طرو معارض يزيله فانه يلزم ظن بقائه به هذا امر ضروري
ولولا حصول هذا الظن لما ساغ للعاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يستدعي
زمانا من حراثة او تجارة ولا ارسال الودائع والهدايا من بلد الى بلد بعيد ولا القراض
والديون ولولا الظن لكان ذلك كله سفها واذا ثبت الظن فهو متبع شرعا لما مر
ولنا ايضا انه لو شك في حصول الزوجية ابتداء حرم عليه الاستمتاع اجماعا ولو ظن
دوام الزوجية جاز له الاستمتاع اجماعا ولا فارق بينهما الا الاستصحاب عدم الزوجية
في الاولى واستصحاب الزوجية في الثانية فلو لم يعتبر الاستصحاب للزم استواء الحالين
في الجواز وهو باطل لانه خلاف الاجماع فقد علم اجماعهم على اعتبار الاستصحاب في
المسئلتين قالوا اولا الطهارة والحل والحرمة ونحوها احكام شرعية والاحكام
الشرعية لا تثبت الا بدليل منصوب من قبل الشارع وادلة الشرع منحصرة في النص
والاجماع والقياس اجماعا والاستصحاب ليس منها فلا يجوز الاستدلال به في الشرعيات
الجواب ان ما ذكرتم من وجوب دليل منصوب من جهة الشارع انما يقتضي في اثبات
الحكم ابتدا واما في الحكم ببقائه فقد اكتفي فيه بالاستصحاب ولو سلمنا فلا نسلم ان
الدليل منحصر في الثلثة بل ههنا رابع وهو الاستصحاب فاين ذلك عن محل النزاع
قالوا ثانيا لو كان الاصل البقاء لكان بينة النفي اولى بالاعتبار من بينة الاثبات
واللازم منتف اما الملازمة فلان بينة النفي مؤيدة باستصحاب البراءة الاصلية
فيكون الظن الحاصل بها اقوى واما انتفاء اللازم فلان البينة لا تعتبر من النافي وهو
المدعى عليه وتقبل من المثبت وهو المدعي اتفاقا الجواب منع الملازمة وانما تصح
لو حصل الظن بما ثبت باحدهما بالاستصحاب وليس كذلك فان الظن لا يحصل الا ببينة
المثبت وذلك بانه يبعد غلطه بان يظن المعدوم موجودا بخلاف النافي اذ لا يبعد غلطه في

فهل موجود معدل وقياسا على عدم علمه به مع بنائه به على استصحاب البراءة الاصلية وله
وجوه اخر من الاولوية وهي ان المثبت يدعي العلم بالوجود وله طرق قطعية خلاف النافي
فان طريقه وهو عدم العلم ظني وان الشرع الى دفع غير الملايم اميل منه الى جلب الملايم ولذلك
يدفع كل غير ملايم ولا يحلب كل ملايم فيكون انكار الحق له من دعوى الباطل والتجربة داله
على ذلك فقد عارض الاصل العلية ونفي ما ذكرناه لما قالوا ثانيا القياس جايز فينتفي
نفي الاصل في الاولى ظاهرة واما الثانية فلان القياس يرفع حكم الاصل اتفاقا فلا نظن
الا نعدم قياس يرفعه لكن الاصول التي يمكن القياس عليها غير متناهية فالحكم بانتفائه مع
الجواز تحكم الجواب ان الفرض فيما يحث فيه العالم عن الاصول ولم يجد اصلا يشهد برفع
حكم الاصل ولا شك ان انتفاء القياس الرافع ح هو المظنون ومجرد الاحتمال لا يضر
الكلام في شرع من قبلنا **مسئلة شرع من قبلنا** المختار انه صلى
الله عليه قبل البعثة متعبد بشرع قبل نوح وقبل ابرهيم وقبل موسى وقبل عيسى
وقبل ما ثبت انه شرع ومنهم من منع وتوقف الغزالي لنا الاحاديث متظاهرة
بانه كان يتعبد كان يتحنث كان يصلي كان يطوف واستدل بان من قبله لجميع
المكلفين واجيب بالمنع قالوا لو كان لقضت العادة بالمخالطة او لزمته قلنا
المتواتر لا يحتاج وغيره لا يفيد وقد تمنع المخالطة لموانع فيحمل عليها جمعا
بين الادلة اقول قد اختلف في ان الرسول عليه السلام قبل البعثة هل كان متعبدا
بشرع ام لا والمختار انه كان متعبدا فقيل بشرع نوح وقيل بشرع ابرهيم وقيل موسى
وقيل عيسى وقيل بما ثبت انه شرع ومنهم من منعه وتوقف الغزالي لنا ما ورد
في الاحاديث انه كان يتعبد كان يتحنث اي يتعبد للعبادة كان يصلي كان يطوف وكل
واحد وان كان احادا فان المجموع متضافرة على اثبات القدر المشترك وتلك اعمال
شرعية تعلم بالضرورة ممن يمارسها قصد الطاعة وهو موافقة الشارع ولا يتصور
من غير تعبد فان العقل بمجرده لا يحسنه وقد يستدل بان شرع من قبله عام لجميع
المكلفين والا لخلا المكلف عن التكليف وانه قبيح فيتناوله ايضا والجواب منع عموم
شرع من قبله فان لم يثبت وما ذكر ان سلم فرع تقبيح العقل قالوا لو كان متعبدا
لقضت العادة بوقوع مخالطته عليه السلام لاهل ذلك الشرع او لزمته مخالطتهم لاخذ
الشرع منهم فوقع ولو وقع لنقل ولافتخر به تلك الطائفة وانتفاء اللازم دليل انتفاء
الملزوم والجواب منع قضاء العادة بالثبوت واللزوم والسند انه متعبد بما علم انه

شرع وذلك يحصل بالتواتر دون الاحاد والتواتر لا يحتاج الى المخالطة وغيره وهو
الاحاد لا يفيد العلم واذا ثبت هذا فنقول لا نم لزوم المخالطة او وقوعها عادة لانها
قد تمنع لموانع وان لم نعلمها فيحمل عدم المخالطة على الموانع من المخالطة جمعا بين الدليلين
ودليلكم فان الجمع بين الادلة ما امكن واجب واما حديث الافتخار فلا نثبت مع تعميمنا
لما علم انه شرع من غير تخصيص لطائفة دون اخرى قال **مسئلة** المختار انه بعد البعثة متعبد بما لم ينسخ لنا اما بعدم والاصل بقاؤه وايضا الاتفاق
على الاستدلال بقوله النفس بالنفس وايضا ثبت انه قال من نام عن صلوته او
نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا واقم الصلوة لذكري وهو لموسى وسياقه يدل
على الاستدلال به قالوا لم يذكر في حديث معاذ وصوبه واجيب بانه تركه اما
لان الكتاب يشمله او لقلته جمعا بين الادلة قالوا لو كان لوجب تعلمها والبحث عنها
قلنا المعتبر المتواتر فلا يحتاج قالوا الاجماع على ان شريعته ناسخة قلنا لما
خالفها والا وجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر اقول واختلف في انه
عليه السلام بعد البعثة هل كان متعبدا بشرع من قبله اما ما نسخ بدينه فظاهر انه لم
يتعبد به واما ما لم ينسخ به ففيه الخلاف والمختار انه كان متعبدا به لنا اما تقدم انه
كان متعبدا به قبل البعثة والاصل بقاء ما كان على ما كان ولنا ايضا ان العلماء اتفقوا
على الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس على وجوب القصاص
في ديننا ولولا انه متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال لكون القصاص واجبا في
دين بني اسرائيل على كونه واجبا في دينه ولنا ايضا انه عليه السلام قال من نام عن صلوته
او سهى عنها فليصلها اذا ذكرها وتلا قوله تعالى واقم الصلوة لذكري على ان عند التذكر
تجب الصلوة والا لم يكن للتلاوة فايدة وذلك دلالة الايماء ولو لم يكن هو وامته
متعبدين بما كان موسى متعبدا به في دينه لما صح الاستدلال قالوا لو كان
التعبد بشرع من قبلنا لذكره معاذ في حديثه الذي سبق ولم يصوبه النبي صلى الله عليه
وآله وسلم اذ تركه واللازم منتف والجواب ان تركه اما لان الكتاب يشمله واما
لقلته ووقوعه جمعا بين الادلة قالوا ثانيا لو كان متعبدا بشرع من قبلنا لوجب علينا
تعلم احكام ذلك الشرع ولوجب البحث عنها على المجتهدين واللازم منتف اجماعا
الجواب ان المعتبر في ثبوته التواتر لان الاحاد لا يفيد لعدم العلم بعدالة الوسايط
والتواتر لا يحتاج الى التعلم والبحث قالوا ثالثا انعقد الاجماع على ان شريعته ناسخة

للشرائع وذلك ينافي تقريره لها وتعبده بها الجواب انها ناسخة لما خالفها فانها غير
ناسخة لجميع الاحكام قطعًا والا وجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر لثبوتهما في
تلك الشرائع فهذه هي انواع الاستدلال المقبولة وههنا وجوه اخر قيل انها والمعز لا
بر نصها مذهب الصحابي والاستحسان والمصالح المرسلة فالاول مذهب الصحابي
ليس بحجة على صحابي اخر اتفاقًا والمختار ولا على غيرهم وللشافعي واحمد قولان
في انه حجة مقدم على القياس وقال قوم ان خالف القياس وقيل الحجة قول
ابي بكر وعمر لنا لا دليل عليه فوجب تركه وايضًا لو كان حجة على غيرهم لكان قول
الاعلم الافضل حجة على غيره اذ لا يقدر فيه اكثر واستدل لو كان حجة لتناقضت
الحجج واجيب بان الترجيح او الوقف او التخيير يدفعه كغيره واستدل لو كان حجة
لوجب التقليد مع امكان الاجتهاد واجيب اذا كان حجة فلا تقليد قالوا اصحابي
كالنجوم باقتدوا بالذين من بعدي واجيب بان المراد المقلدون لان خطابه
للصحابة قالوا ولي عبد الرحمن عليًا بشرط الاقتدا بالشيخين فلم يقبل وولي
عثمان فقبل ولم ينكر فدل على انه اجماع قلنا المراد متابعتهما في السيرة والسياسة
والا وجب على الصحابي التقليد قالوا اذا خالف القياس فلا بد من حجة نقلية
واجيب بان ذلك يلزم الصحابي ويجري في التابعين مع غيرهم اقول لا نزاع في
ان مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي اخر فاما على غير الصحابي فقد اختلف فيه والمختار
انه ليس بحجة وقيل انه حجة مقدمة على القياس وللشافعي فيه قولان وكذا لاحمد
وقال قوم ان خالف القياس فحجة وقيل الحجة قول ابي بكر وعمر دون سائر الصحابة لنا
لا دليل على كونه حجة والاصل فوجب تركه لان اثبات الحكم الشرعي من غير دليل لا يجوز
قلنا ايضًا لو كان مذهبه حجة لكان قول الاعلم الافضل حجة على غيره واللازم
منتفٍ بالاجماع بيانه بعض مجرد كونه احسن وهو معنى الاستحسان الجواب ان
المراد بالاحسن الاظهر والاولى تعين التعارض الراجح بدلالة فاذا تساويا فالراجح
بحجة قالوا انا قال عليه السلام ما راه المؤمنون حسنًا فهو عند الله حسن دل على ان
ما راه الناس في عاداتهم ونظر عقولهم مستحسنًا فهو حق في الواقع اذ ليس بحق
فليس بحق عند الله الجواب المتلو بصيغة عموم والمعنى ما راه جميع المسلمين حسنًا
فيتناول الاجماع جميع اهل الحل والعقد لا ما راه كل واحد حسن والا لزم حسن ما راه المقلد

بيانه انه لا شي

بيانه انه لا شي يقدح في الصحابي موجبًا لكون قوله حجة على غيره الا كونه اعلم او افضل
من الغير بشاهدة الرسول صلى الله عليه واله وسلم واحواله ولو كان ذلك موجبًا لاستلزم
الحجية في كل علم وافضل من غيره وحاصله قياس السبر ودعوى الحصر ونفي الغير ضرورة
فيصير قطعيًا واستدل لو كان قوله حجة لتناقضت الحجج لاختلاف الصحابة ومناقضة
بعضهم بعضًا كما في مسئلة الجد وانت على حرام ونحوه واللازم باطل لافضائه الى ثبوت
النقيضين الجواب لا نسلم لزوم التناقض فان هنا امورًا تدفعه وهي الترجيح ان
امكن والتخيير والتوقف ان لم يمكن واستدل ايضًا لو كان مذهب الصحابي حجة على غيره
من المجتهدين لوجب عليهم تقليد الصحابي ويحرم الاخذ بما ادى اليه اجتهاده مع امكان
الاجتهاد والاخذ بما اخذ الصحابي منه من نص او قياس وذلك باطل اذ لا يجوز للمجتهد
تقليد غيره اتفاقًا الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن قول الصحابي حجة لانه اذا كان
حجة صار هو واحدًا من ماخذ الحكم كساير الماخذ فلم يكن اخذ الحكم منه تقليدًا كالماخوذ من
النص وهو حجة المخالفين اما المعممون فقالوا اولًا قال صلى الله عليه واله وسلم اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم وكون الاقتدا بهم اهتدا هو المعنى بحجة قولهم فهذا للمعممين واما
المخصصون لابي بكر وعمر فقالوا اولا قال صلى الله عليه واله وسلم اقتدوا بالذين من بعدي
ابي بكر وعمر الجواب المراد بالحديثين المقلدون لانه خطابه صلى الله عليه واله وسلم للصحابة
وليس قول بعضهم حجة على بعض بالاجماع قالوا ثانيًا ولي عبد الرحمن بن عوف عليًا عليه السلام
بشرط الاقتدا بسيرة الشيخين فلم يقبل وولي عثمان بشرط الاقتدا بهما فقبل وشاع وذاع
ولم ينكر فدل انه مجمع عليه الجواب معنى الاقتدا بهما متابعتهما في السيرة والسياسة
لا في المذهب والا لكان تقليد بعض الصحابة بعضًا واجبًا وهو خلاف الاجماع واما من قال
المخالف للقياس حجة دون غيره فقالوا اذا خالف القياس فلا بد له من حجة نقلية ليقبل
ويكون الحجة بالحقيقة تلك والموافقة قد تكون عن القياس فلا حجة فيه الجواب انه لو صح
ذلك لاقتضى ان يلزم الصحابي العمل به وايضًا كان يجب ان يكون قول التابعين مع غيرهم
كذلك لجريان الدليل فيهما وكلاهما خلاف الاجماع الكلام في الاستحسان الثاني
الاستحسان قال به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد
شرع ولا يتحقق استحسان مختلف فيه فقيل دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته
عنه قلنا ان شك فيه فمردود وان تحقق فمعمول به اتفاقًا وقيل هو العدول
من قياس الى قياس اقوى ولا نزاع فيه وقيل تخصيص قياس باقوى منها ولا نزاع فيه

وقيل العدول الى خلاف النظير بدليل اقوى ولا نزاع فيه وقيل العدول عن حكم الدليل
الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام وشرب الماء من السقا قلنا مستنده جريانه
في زمانه او زمانهم مع علمهم من غير انكار او غير ذلك والا فهو مردود وان تحقق استحسان
مختلف فيه قلنا لا دليل يدل عليه فوجب تركه قالوا واتبعوا احسن قلنا اي الاظهر
والاولى وما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن يعني الاجماع والا لزم العوام اقول
الاستحسان قالت الحنفية والحنابلة بكونه دليلا وانكره غيرهم حتى قال الشافعي رحمه الله
من استحسن فقد شرع يعني من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو
الشارع لذلك الحكم لانه لم ياخذه من الشارع وهو كفر او كبيرة والحق انه لا يتحقق استحسان مختلف
فيه لانهم ذكروا في تفسيره امورا لا تصلح محلا للخلاف لان بعضها مقبول اتفاقا وبعضها مردود
وبعضها مردد بينما هو مقبول اتفاقا وبين ما هو مردود اتفاقا فقيل دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه
التعبير عنه وهذا من المتردد بين القبول والرد اذ نقول ما المعني بقوله ينقدح ان كان
انه يتحقق ثبوته فيجب عليه العمل به اتفاقا ولا اثر لعجزه عن التعبير فانه يختلف بالنسبة الى الغير
واما بالنسبة اليه فلا وان كان المعني انه شاك فيه فهو مردود اتفاقا اذ لا تثبت الاحكام بمجرد
الاحتمال والشك وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وهذا مما لا نزاع في قبوله
وقيل تخصيص قياس باقوى منه وهذا مما لا نزاع في قبوله وقيل العدول عن حكم الدليل الى
النظير لدليل اقوى منه وهذا ايضا مما لا نزاع في قبوله وقيل العدول عن حكم الدليل
الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تعيين زمان المكث ومقدار الماء المسكوب
وعلى خلاف الدليل وكذا شرب الماء من السقا من غير تعيين مقدار الماء وبدله وهذا ايضا
متردد وذلك ان مستند مثله اما العادة المعتبرة من جريانها في زمانه صلى الله عليه وآله وسلم
فقد ثبت بالسنة او جريانها في عهد الصحابة مع عدم انكارهم عليه فقد ثبت بالاجماع واما
فان كان نصا او قياسا مما ثبت حجيته فقد ثبت به وان كان شيئا غيره مما لم تثبت حجيته فهو
مردود قطعا واذا تقرر ذلك فاذا اظهر الخصم استحسانا يصلح محلا للنزاع قلنا في نفيه
انه لا دليل يدل عليه فوجب نفيه لما علمت ان عدم الدليل في نفي الاحكام الشرعية مدرك
شرعي قالوا اولا قال تعالى اتبعوا احسن ما انزل اليكم والامر للوجوب فدل على ترك بعض
واتباع بعض بمجرد كونه احسن وهو معنى الاستحسان فالجواب ان المراد بالاحسن الاظهر
والاولى بعدنا التعارض الراجح بدلالة فاذا تساويا فالراجح بحكمه قالوا ثانيا قال عليه السلام
ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن دل على ان ما راه الناس في عاداتهم ونظر عقولهم مستحسن

فهو حق في الواقع اذ ما ليس بحق فليس بحسن عند الله الجواب المسلمون صيغة عموم والمعنى
ما راه جميع المسلمين حسنا وهو الاجماع جميع اهل الحل والعقد لا ما راه كل واحد حسنا
والا لزم حسن ما راه احد العوام حسنا وما اجمع عليه فهو حسن عند الله في ان الاجماع
لا يكون الا عن دليل الكلام في المصالح المرسلة قال المصالح المرسلة قد تقدمت
لنا لا دليل فوجب الرد قالوا لو لم تعتبر لادى الى الخلو وقايع قلنا بعد التسليم
انها لا تخلو العمومات والاقيسة ماخذها اقول المصالح المرسلة مصالح لا
يشهد لها اصل بالاعتبار في الشرع وان كانت على سنن المصالح وتلقته العقول بالقبول
وقد تقدم معنى القياس لنا انه لا دليل فوجب الرد كما في الاستحسان قالوا لو لم تعتبر
لادى الى خلو وقايع عن الحكم لعدم مساعدة النص والاصل للقياس في الكل وانه باطل
الجواب لا نسلم انه باطل وان سلم فلا نسلم اللزوم لان العمومات والاقيسة ماخذ
الجميع وان سلم فعدم المدرك بعد ورود الشرع بان لا مدرك فيه بعينه للحكم التخيير
مدرك شرعي قال الاجتهاد في الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل
ظن بحكم شرعي والفقيه تقدم وقد علم المجتهد والمجتهد فيه اقول قد فرغ من
المبادي والادلة السمعية وغرضه الان مباحث الاجتهاد والاجتهاد في اللغة تحمل
الجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد في حمل حجر الرحى ولا يقال اجتهد في حمل النواة
وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فقولنا استفراغ
الوسع معناه بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن الزيادة عليه وهو كالجنس
وقولنا الفقيه احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعه وقولنا لتحصيل ظن اذ لا
اجتهاد في القطعيات وقولنا بحكم شرعي ليخرج ما في طلب غيره من الحسيات والعقليات
فانه بمعزل عن مقصودنا والفقيه قد تقدم لانك قد علمت الفقه فيكون الموصوف
هو الفقيه وقد علم بذلك ركنا الاجتهاد وهما المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد من اتصف
بصفة الاجتهاد على التفسير المذكور والمجتهد فيه حكم ظني شرعي عليه دليل قال
مسئلة اختلف في تجزي الاجتهاد المثبت لو لم يتجز لعلم الجميع وقد سئل مالك عن
اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين منها لا ادري واجيب بتعارض الادلة والعجز
عن المبالغة في الحال قالوا اذا اطلع على امارات مسئلة فهو وغيره سواء واجيب
بانه قد يكون ما لم يعلم متعلقا بها في كل ما يقدر جهله لجواز تعلقه بالحكم المفروض

عليه

واجيب لفرض حصول الجميع في ظنه عن المجتهد او بعد تحرير الائمة الامارات اقول قد اختلف
في تجزي الاجتهاد وجريانه في بعض المسايل دون بعض وتقريره ان المجتهد قد يحصل له في بعض
المسايل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك فهل له ان يجتهد
بل لابد ان يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه في جميع المسايل من الادلة احتج المثبتون
بوجهين قالوا اولا بانه لو لم يتجزا الاجتهاد لزم علم المجتهد بجميع الماخذ ويلزم العلم
بجميع الاحكام واللازم منتف لان مالكا مجتهد بالاجماع وقد سئل عن اربعين مسألة
فقال في ست وثلاثين منها لا ادري الجواب ان العلم بجميع الماخذ لا يوجب العلم
بجميع الاحكام لجواز عدم العلم ببعض لتعارض الادلة او للعجز في الحال عن المبالغة
اما لمانع يشوش الفكر او لاستدعائه زمانا قالوا ثانيا اذا اطلع على امارات بعض المسايل
فهو وغيره سوا في تلك المسألة وكونه لا يعلم امارات غيرها لا مدخل له فيها فاذا يجوز له
الاجتهاد فيها كما يجوز لغيره الجواب لا نسلم انه وغيره سوا فانه قد يكون ما لم يعلمه متعلقا
بالمسألة التي يجتهد فيها وهذا الاحتمال يقوى فيه ويضعف او يبعد في المحيط بالكل في
ظنه واحتج النافي بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن
عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل الجواب ان المفروض حصول جميع ما هو امارة
في تلك المسألة في ظنه نفيا واثباتا اما بالاخذ عن مجتهد واما بعد تحرير الائمة الامارات
وضم كل الى جنسه واذا كان كذلك فقيام ما ذكرتم من الاحتمال لبعده لا يقدح في ظن الحكم
فيبعد عليه العمل به قال مسألة المختار انه كان صلى الله عليه وآله وسلم متعبدا بالاجتهاد
لنا مثل عفى الله عنك لم اذنت لهم ولو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي
ولا يستقيم ذلك فيما كان بالوحي واستدل ابو يوسف بقوله لتحكم بين الناس بما اراك
الله وقرره الفارسي واستدل بانه اكثر ثوابا للمشقة فيه فكان اولى واجيب بان فيه سقوطا
لدرجة اعلى اقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه قد
اختلف في جوازه وفي وقوعه والمختار وقوعه لنا قوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت
لهم عاتبه على حكمه ومثل ذلك لا يكون فيما علم بالوحي وقال صلى الله عليه وآله وسلم لو استقبلت
من امري ما استدبرت لما سقت الهدي وسوق الهدي امر شرعي اي لو علمت اولا ما علمت اخرا لما
فعلت ومثل ذلك لا يستقيم الا فيما عمل بالراي واستدل ابو يوسف عليه بقوله لتحكم بين الناس
بما اراك الله وقرره الفارسي اي بين وجه دلالته فقال الرؤية تقال للابصار مثل رأيت زيدا
وللعلم مثل رأيت زيدا قائما وللراي مثل ارى فيه الحل والحرمة واراك الله لا يستقيم في
العين لاستحالتها في الاحكام ولا العلم لوجوب ذكر المفعول الثالث له اذ لم يذكر المفعول الثاني
اذ المعنى لما اراكه الله لتتم الصلة فيتعين ان يكون المراد الراي اي بما جعله رايا لك واجيب بانه بمعنى الاعلام

ومنا مضلة نيته ولا صير وحذف المفعول لان معناه انه جابر وقد استدل بان الاجتهاد
اكثر ثوابا لما فيه من المشقة وقال صلى الله عليه وآله وسلم افضل العبادات احمزها اي
اشقها وقال ثوابك على قدر نصبك وما كان اكثر ثوابا اولى وعلو درجته يقتضي ان لا
يسقط عنه تحصيل لمزيد الثواب ولئلا يكون غيره مختصا بفضيلة ليست له
الجواب لا نم ان علو درجته يقتضي عدم سقوطه بل يقتضي سقوطه اذ الشي قد
يسقط لدرجة اعلى فلا يكون فيه نقص لاجره ولا يكون غيره مختصا بفضيلة ليست
له وذلك كمن يحرم ثواب الشهادة لكونه حاكما وثواب التقليد لكونه مجتهدا او ثواب
القضا لكونه اماما قال قالوا وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
واجيب بان الظاهر رد قولهم افتراه ولو سلم فاذا تعبد بالاجتهاد بالوحي لم
ينطق الا عن وحي قالوا لو كان لجاز مخالفته لانها من احكام الاجتهاد
واجيب بالمنع كالاجماع عن اجتهاد قالوا لو كان لما تاخر في جواب قلنا لجواز
الوحي او لاستفراغ الوسع قالوا القادر على اليقين يحرم عليه الظن قلنا لا يعلم الا
بعد الوحي فكان كالحكم بالشهادة اقول هذه حجج المنكرين لكونه عليه السلام
متعبدا بالاجتهاد قالوا اولا قال الله تعالى في حقه وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى وهو ظاهر في العموم وان كل ما نطق به فهو عن وحي وهو ينفي الاجتهاد الجواب ان
الظاهر رد ما كانوا يقولونه في القران انه افتراه فيختص بما بلغه وينتفي العموم ولان سلمنا
فلا نم انه ينفي الاجتهاد لانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد بالوحي لم يكن نطقا عن الهوى بل
كان قولا عن الوحي قالوا ثانيا لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته واللازم باطل بالاجماع
بيان الملازمة ان ما قاله من احكام الاجتهاد وجواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد
اذ لا قطع بانه حكم الله لاحتمال الاصابة والخطا الجواب منع لزومه لاحكام الاجتهاد
مطلقا بل اذا لم يقترن بها القاطع كالاجتهاد يكون عنه اجماع فان اقتران الاجماع
يخرجه عن ان يجوز مخالفته فكذلك اجتهاد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قد اقترن
به قوله وهو قاطع قالوا ثالثا لو كان متعبدا بالاجتهاد لما تاخر في جواب سؤال بل يجتهد
ويجيب لوجوبه عليه واللازم باطل لانه تاخر في جواب كثير من المسايل الجواب لا نم الملازمة
فانه ربما تاخر لجواز الوحي الذي عدمه شرط في الاجتهاد لانه انما تعبد به فيما لا نص
فيه فلا بد من تحقق عدم النص لعدم الوحي وايضا فربما تاخر الاجتهاد فان استفراغ
الوسع يؤدي يستدعي زمانا قالوا رابعا كان قادرا على اليقين في الحكم بالوحي فلا
يجوز له الاجتهاد لانه لم يفد الا ظنا والقادر على اليقين يحرم عليه الظن الجواب لا نم

انه قادر على اليقين فانه لا يعلم الحكم الا بانزال الله الوحي عليه وانه غير مقيد وتركه نعم
هو قادر عليه بعد الوحي وح لا يجوز له الاجتهاد اتفاقا وذلك كالحكم بالشهادة مع انها لا تفيد
الا الظن ولا يقال يمكنه معرفة الحكم يقينا بالوحي فيحرم عليه الظن قال **مسئلة**

المختار وقوع الاجتهاد ممن عاصره ظنا وثالثها الوقف ورابعها الوقف فيمن حضر لنا
قول ابي بكر لاها الله اذا لا يعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك
سلبه فقال صلى الله عليه وسلم صدق وحكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم
وسبي ذراريهم فقال عليه السلام لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة قالوا القدرة
على العلم تمنع الاجتهاد قلنا ثبت الخبرة بالدليل قالوا كانوا يرجعون اليه
قلنا صحيح فاين منعهم

اقول في جواز الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وسلم
خلاف ومن جوزه فقد اختلف في وقوعه على اربعة مذاهب اولها وقع ظنا لا يقينا ثانيها
لم يقع ثالثها الوقف رابعها وقع ممن غاب عنه وفيمن بحضرته التوقيف لنا قول
ابي بكر لاها الله اذا لا يعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه
قاله في ابي قتادة وقد قتل رجلا من المشركين وهو يطلب سلبه والظاهر انه عن
الراي دون الوحي فقال صلى الله عليه واله وسلم اي في الحكم فصوبه والكلام في هذه
الصيغة وانه اذا تصحيف وانه ما تقدم فقد سبق في فن اخر ولنا ايضا ما صح في
الخبر انه حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال صلى الله عليه
لقد حكمت بحكم من فوق سبعة ارقعة اي بحكم الله والرقيع السماء قال الواقفون القادر على العلم
بالرجوع الى الرسول فالقدرة على العلم تمنع الاجتهاد المفروض الذي غايته الظن
الجواب لا نم انها تمنعه اذ المفروض انه قد ثبت الخبرة بين العلم والاجتهاد بالدليل
الذي قد مر قال المسها ولو سلم فالحاضر يظن انه لو كان وحي لبلغه والغايب لا تقدر
قال الواقف ثبت ان الصحابة كانوا يرجعون اليه في الوقايع وهو دليل منع الاجتهاد
الجواب ان هذا لا دلالة له على منعهم عن الاجتهاد لجواز ان يكون الرجوع فيما
لم يظهر لهم فيه وجه الاجتهاد او لجواز الامرين قال **مسئلة** الاجماع

على ان المصيب في العقليات واحد وان النافي ملة الاسلام مخطئ اثم كافر
اجتهد او لم يجتهد وقال الجاحظ لا اثم على المجتهد بخلاف المعاند وزاد
العنبري كل مجتهد في العقليات مصيب لنا اجماع المسلمين على انهم من اهل
النار ولو كانوا غير اثمين لما ساغ ذلك واستدل بالظواهر واجيب باحتمال

التخصيص قالوا لو تكلفهم بنقيض اجتهادهم ممتنع عقلا وسمعا لانه مما لا يطاق
واجيب بانه كلفهم الاسلام وهو من المتاتي المعتاد فليس من المستحيل في شيء

اقول قد اختلف ان كل مجتهد مصيب ام لا وحكم العقليات والشرعيات في ذلك
مختلف فجعلهما مسئلتين وتكلم اولا في العقليات وذكر الاجماع على ان المصيب
من المخالفين واحد لتبين الاول والاخر مخطئ وان من كان منهم نافيا لملة الاسلام كلها
او بعضها فهو مخطئ اثم كافر سوا اجتهد او لم يجتهد خلافا للجاحظ فانه قال لا
اثم على المجتهد مع انه مخطئ وتجري عليه في الدنيا احكام الكفار بخلاف المعاند فانه
اثم واليه ذهب العنبري وزاد عليه ان كل مجتهد في العقليات مصيب فان اراد
وقوع معتقده حتى يلزم من اعتقاد قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث
فخروج عن المعقولات وان اراد عدم الاثم فمحتمل عقلا ولنا في نفيه اجماع
المسلمين قبل ظهور المخالف على قتل الكفار وقتالهم وعلى انهم من اهل النار وقد عوقب
بذلك الى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد بل يقطعون بانهم لا يعاندون الحق
بعد ظهوره لهم بل يعتقدون دينهم الباطل عن نظر واجتهاد واستدل بالظواهر كقوله
تعالى في ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وقوله ختم الله على قلوبهم
وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم والجواب انه لا يفيد
قطعا لجواز التخصيص بغير المجتهد قالوا تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا
يطاق فيمتنع اما الاولى فلان المقدور بالذات هو الاجتهاد والنظر لكونهما من
قبيل الافعال دون الاعتقاد فانه من قبيل الصفات وهو ما يؤدي اليه الاجتهاد
حصوله بعد الاجتهاد ضروري واعتقاد خلافه ممتنع واما الثانية فلما تقدم
من دليل العقل والسمع على امتناع تكليف ما لا يطاق وعلى عدم وقوعه الجواب
لا نم ان نقيض اعتقادهم غير مقدور فان ذلك امتناع بشرط المحمول اي ما
داموا معتقدين وكذلك يمتنع ان يعتقدوا خلافه وذلك لا يوجب كون الفعل
ممتنعا عنهم غير مقدور لهم فان الممتنع الذي لا يجوز التكليف به ما لا يتاتى في
العادة كالطيران وحمل الجبل واما ما كلفوا به فهو الاسلام وهو متاتي منهم
ومعتاد حصوله من غيرهم ومثله لا يكون مستحيلا قال **مسئلة**

القطع لا اثم على المجتهد في حكم شرعي وذهب بشر المريسي والاصم الى تاثيم المخطي
لنا العلم بالتواتر باختلاف الصحابة المتكرر الشايع من غير نكير ولا تاثيم

لمعين ولا منهم والقطع انه لو كان اثما لقضت العادة بذكره واعترض على القياس

اقول تام حكم المجتهد في الاعتقادات من الاصول واما الاحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية اذا اخطا فيه المجتهد فنحن نقطع بانه لا اثم فيه ولا خلاف فيه سوى ما روي عن بشر المريسي وابي بكر الاصم من ان المخطي اثم ولا يعبا بخلافهما لانه بعد انعقاد الاجماع لنا انا علمنا بالتواتر ان الصحابة قد اختلفوا في المسائل الاجتهادية وتكرر ذلك وشاع وذاع ولم ينقل نكير ولا تاثيم من بعضهم لبعض معين بان يقول احد المخالفين ان الاخر اثم ولا ابهم بان نقول احدهما اثم مع القطع بانه لو كان اثم لذكر ولخافوا الاجتهاد وتجنبوه وخوفوا منه ولما لم يتكلم فيه بالاثم علم قطعا عدم الاثم اعترض عليه من الاسئلة على دليل كون القياس حجة والجواب هو الجواب فلا معنى للتكرار قال

مسالة المسالة التي لا قاطع فيها قال القاضي والجبائي كل مجتهد فيها مصيب وحكم الله فيها تابع لنظر المجتهد وقيل المصيب واحد ثم منهم من قال لا دليل عليه كدفين يصاب وقال الاستاذ دليله ظني فمن ظفر به فهو المصيب وقال المريسي والاصم دليله قطعي والمخطي اثم ونقل عن الائمة الاربعة التخطية والتصويب فان كان فيها قاطع فقصر فمخطي اثم وان لم يقصر فالمختار مخطي غير اثم لنا لا دليل على التصويب والاصل عدمه وصوب غير معين للاجماع وايضا لو كان مصيبا لاجتمع النقيضان لان استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه للاجماع وايضا لو كان مصيبا لاجتمع النقيضان لان استمرار قطعه على انه لو ظن غيره وجب الرجوع فيكون ظانا عالما بشيء واحد لا يقال الظن ينتفي بالعلم لانا نقطع ببقائه ولانه كان يستحيل ظن النقيض مع ذكره فان قيل مشترك الالزام لان الاجماع على وجوب اتباع الظن فيجب الفعل او يحرم قطعا قلنا الظن متعلق بانه الحكم المطلوب والعلم بتحريم المخالفة فاختلف المتعلقان فاذا تبدل الظن زال شرط تحريم المخالفة فان قيل فالظن متعلق بكونه دليلا والعلم بثبوت مدلوله فاذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم قلنا كونه دليلا حكم ايضا فاذا ظنه علم والا جاز ان يكون المتعبد غيره فلا يكون كل مجتهد مصيبا وايضا اطلق الصحابة الخطا في الاجتهاد كثيرا وشاع وتكرر ولم ينكر عن علي وزيد وغيرهما انهم خطاوا ابن عباس في ترك العول وخطاهم وقال من باهلني باهلته ان الله لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا هذان نصفان ذاهبان بالمال فاين موضع الثلث والحمد لله فالوقائع الماثورة عنهم اكثر من ان تحصى

اقول المسالة اما لا قاطع فيها من نص او اجماع او فيها قاطع اما التي لا قاطع فيها فقد اختلف فيها فقال القاضي والجبائي كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم لله معين وحكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيه كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقد قيل لله تعالى فيها حكم والمصيب واحد ثم من قال لله تعالى فيها حكم ولم ينصب عليه دليلا انما يوقف عليه اتفاقا كدفين فمن اصابه فهو المصيب وغيره المخطي وقيل بل عليه دليل ثم اختلف في دليله فقال الاستاذ دليله ظني فالمخطي غير اثم وقال بشر المريسي وابو بكر الاصم دليله قطعي فالمخطي اثم والشافعي وابو حنيفة ومالك واحمد بن حنبل نقل عنهم التصويب كل مجتهد والتخطية البعض واما التي فيها قاطع فان قصر في طلبه كان اثما وان لم يقصر فغير اثم وهل هو مخطي فيه خلاف والمختار انه مخطي لنا انه لا دليل على التصويب والاصل عدم التصويب فوجب نفيه فان قيل قد نقول في تصويب كل واحد فيجب نفيه عن كل واحد وذلك مما لم يقل به احد قلنا دليلنا يقتضي ذلك لولا الاجماع على تصويب واحد غير معين فان عدم تصويب كل واحد ينافي ذلك ولا يخفى ان اثبات مثل هذا الاصل بمثل هذا الدليل لا يحسن ولنا ايضا لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين لانه لو كان كذلك فاذا ظن حكما قطع بانه الحكم في حقه ولا شك ان استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه للاجماع على انه لو ظن غيره وجب عليه الرجوع عنه الى ذلك الغير فيكون عالما به ما دام ظانا له فيكون ظانا عالما لشيء واحد في زمان واحد فيلزم القطع وعدم القطع وهما نقيضان لا يقال لا نم ان شرط القطع بقاء الظن فذلك لو ظن غيره لوجب عليه الرجوع قلنا نعم ومن ان يلزم من زوال حكم الظن عند زوال الظن الى الظن بخلاف متعلقه زوال حكمه عند زواله الى العلم بمتعلقه فان القطع به اولى بذلك الحكم من ظنه والحال فيما نحن فيه كذلك فانه يستمر الظن ريثما يحصل به القطع فاذا حصل القطع زال الظن ضرورة وحكم القطع هو اتباعه وهو به اجدر من الظن لانا نقول اولا انا نقطع بقاء الظن وعدم حصول ما يزيله فانكاره بهت وثانيا لو كان الظن موجبا للعلم لامتنع ظن النقيض مع تذكره اذ يستحيل ظن نقيض ما علم موجبه مع تذكر ذلك الموجب لوجوب دوام العلم بدوام ملاحظة موجبه اذ الفرض انه موجب نعم قد يزول عند الذهول عن الموجب وكونه موجبا وذلك بخلاف ما عنه الظن فانه قد ينتفي الظن مع تذكره لانه ليس موجبا كالغيم الرطب للمطر

فان قيل لم ذكرتم مشترك الالزام لان لزوم النقيضين وارد على المذهبين فيكون
مردودا اذ نعلم به ان منشا الفساد ليس خصوصية احد المذهبين ولا كان لكم جواب
تذبون به عن مذهبكم فهو جوابنا وان لم نعلم بعينه او نقول لو صح هذا لبطل المذهبان
وهو خلاف الاجماع بيان انه مشترك الالزام ان الاجماع منعقد على وجوب اتباع
الظن فاذا ظن الوجوب وجب العمل به قطعا واذا ظن الحرمة حرم الفعل قطعا ثم شرط
القطع بقاء الظن بما ذكرتم فيلزم الظن والقطع معا ويجمع النقيضان قلنا انما يلزم ذلك
لو كان متعلق القطع والظن شيئا واحدا وليس كذلك لان الظن متعلق بانه الحكم المطلوب
والقطع متعلق بتحريم مخالفته لانه مظنون فاختلف المتعلقان فان قيل فيلزمكم
امتناع ظن النقيض مع تذكر طريق العلم كما تقدم قلنا لا يرد لان العلم متعلق بان
المظنون ما دام مظنونا يجب العمل به فاذا زال الظن فقد زال شرط العمل به فقد انتفى العلم
بوجوب العمل به في زمان ظن زوال الظن وذلك كان حاصلا قبل زوال الظن والعلم
بوجوب العمل به عند بقائه باق مستمر فان قيل فهذا الجواب بعينه يجري في دليلكم
بان يقال لا نسلم اتحاد متعلق الظن والعلم فان الظن متعلق بكون الدليل دليلا والعلم متعلق
بثبوت مدلوله ما دام دليلا فاذا انتفى الظن انتفى الشرط ثبوت الحكم وهو ظن الدلالة
قلنا هذا لا يدفع اجتماع النقيضين فان كون دليله دليلا انما هو حكم فاذا ظنه فقد
علمه اذ لو لم يعلمه لجاز ان يكون المعتقد به غيره اي الذي يجب العمل به غير ذلك الدليل
فلا يحصل له الجزم بوجوب العمل بظنه فقد اخطا في اعتقاده انه دليل فهذا حكم قد اخطا
فيه المجتهد فلا يكون كل مجتهد مصيبا في جميع في كونه دليلا الظن والعلم وتم الالزام
ولنا ايضا ان الصحابة اطلقوا الخطا في الاجتهاد كثيرا وشاع وتكرر من غير نكير
فكان اجماعا منه ما روي عن علي وزيد وغيرهما من تخطئة ابن عباس في ترك العول وهو
خطاهم حتى قال من باهلني باهلته ان الله تعالى لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا
وثلثا وذلك كثير وقال ابو بكر اقول في الكلالة برايي فان كان صوابا فمن الله وان كان
خطا فمني ومن الشيطان وقال عمر رضي الله عنه ان عمر لا يدري انه اصاب الحق لكنه
لم يال جهدا وعن علي رضي الله عنه في قصة المجهضة ان كان قد اجتهد فقد اخطا وان
لم يجتهد فقد غشك قال واستدل ان كان لا بد لدليل فان كان [illegible]
تجاهين ولا تساقطا واجيب بان الامارات تترجح بالنسبة فكل راجح

واستدل بالاجماع على شرع المناظرة فلولا تبين الصواب لم يكن فائدة
واجيب بتبين الترجيح او التساوي والتمرين واستدل بان المجتهد طالب
وطالب ولا مطلوب محال فمن اخطا فهو مخطئ قطعا واجيب مطلوبه ما يغلب على
ظنه فيحصل وان كان مختلفا واستدل بانه يلزم حل الشيء وتحريمه لو قال
مجتهد شافعي لمجتهدة حنفية انت بائن ثم قال راجعتك وكذا لو تزوج مجتهد
امراة بغير ولي ثم تزوجها بعده مجتهد بولي واجيب بانه مشترك الالزام
اذ لا خلاف في لزومه وجوابه ان يرفع الى الحاكم فيتبع حكمه اقول
هذه مسالك استدل بها للمذهب المختار مع ضعفها استدل بان قولهما ان كانا
في المسئلة ان كانا هما او احدهما لا بد لدليل فواضح انه خطا وان كانا بدليلين فاما
ان يترجح احدهما او يتساويا فان ترجح احدهما تعين للصحة ويكون الاخر خطا
اذ لا يجوز العمل بالمرجوح وان تساويا تساقطا وكان الحكم الوقف او التخيير
فكانا مخطئين في الجواب لا نعين الجواب قولك اما ان يتساويا او يترجح
احدهما قلنا بل هنا قسم ثالث وهو ان يترجح كل واحد منهما فان الامارات
تترجح بالنسبة فانها ليست ادلة في نفسها فامارة كل راجحة عنده وذلك هو رجحانه
في نفس الامر واستدل بان الامة اجمعوا على شرع المناظرة ولا تصور لها
فائدة الا تبين الصواب عن الخطا وتصويب الجميع ينفي ذلك الجواب لا نسلم ان
لا فائدة لها الا ذلك ومن فوائده ترجيح احدى الامارتين في نظرهما ليرجعا
اليها ومنها ان يتساويا فيتساقطا ويرجعا الى دليل اخر ومنها التمرين
وهو حصول ملكة الوقوف على الماخذ ورد الشبه ليتعين ذلك على الاجتهاد
واستدل بان المجتهد طالب فله مطلوب فان انتفى طالب ولا مطلوب له محال فمن وجد
ذلك المطلوب فهو مصيب ومن اخطاه فهو مخطئ قطعا الجواب قولك طالب
ولا مطلوب له محال مسلم لكنه انما يتم الدليل به لو ثبت ان المطلوب ثابت قبل الطلب
والغرض وجدانه وذلك اول المسئلة فان مطلوب كل واحد عندنا ما يغلب على
ظنه من الامارات المختلفة فيحصل لكل مطلوبه وان كان مختلفا فان قلت
البتة متعلق ظنه كونه حكم الله فكيف يمكن ذلك مع الجزم بان لا حكم لله في
الواقعة وبالجملة فمطلوب كل مطلوب حكم الله فما لم يعلم ان لله حكما فكيف
يطلب بعينه اهو الحرمة او الاباحة قلنا لا بل متعلق ظنه انه الحق بالاصول
وانسب بما عهد عن الشارع اعتباره واستدل بان تصويب الكل مستلزم

الح فيكون مجاز الانابه في الصورتين احداهما ان كان الزوج مجتهدا شافعيا
والزوجه مجتهده حنفيه فقال لها انت بائن ثم قال راجعتك والرجل يعتقد
الحل والمراه تعتقد الحرمه فيلزم من صحة المذهبين حلها وحرمتها بالنسبة اليهما
ان نكح مجتهد امراه بغير ولي لانه يرى صحته ونكحها مجتهد اخر بعده فالمراة ادرى
بطلان الاول فيلزم من صحة المذهبين حلها لهما وانه مح والجواب انه
مشترك الالزام اذ لا خلاف في انه يلزم اتباع ظنه والجواب الحق هو الحل
وهو انه يرجع الى حاكم ليحكم بينهما فيتبعان حكمه لوجوب اتباع الحكم للموافق
والمخالف قالت المصوبه قالوا لو كان المصيب واحدا لوجب
النقيضان ان كان الظن باقيا والخطا ان سقط الحكم المطلوب به واجيب
بثبوت الثاني بدليل انه لو كان فيها نص او اجماع ولم يطلع عليه بعد اجتهادها
وجب مخالفته وهو خطا فهذا اجدر قالوا قال بايهم اقتديتم اهتديتم
ولو كان احدهما مخطيا لم يكن هدى واجيب بانه هدى لانه فعل ما يجب
عليه من مجتهد او مقلد اقول للقائلين بان كل مجتهد مصيب دليلان
قالوا اولا لو كان المصيب واحدا والمخطي يجب عليه العمل بموجب ظنه فاما ان
يوجبه عليه مع القول ببقاء الحكم الذي في نفس الامر في حقه او مع زواله
والاول يستلزم ثبوت الحكم الاول والثاني في حقه وهما نقيضان والثاني يستلزم
ان يكون العمل بالحكم الخطا واجبا وبالصواب حراما وانه مح والجواب المختار
الثاني وهو زوال الحكم الاول قولك انه مح ممنوع وثمانه يدل على انه ليس بمح وقوعه
فيما اذا كان في المسئله نص او اجماع ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد فانه يجب عليه
مخالفته للواقع مع الاتفاق على انه خطا فهذا مع الاختلاف احدر قالوا ثانيا
قال صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولو كان بعضهم مخطيا
في اجتهاده لم يكن في متابعته هدى فان العمل بغير حكم الله ضلال الجواب ان
كونه ضلالا من وجه لا يمنع من كونه هدى من وجه اخر وهذا هدى لانه فعل ما
يجب عليه سواء كان مجتهدا او مقلدا فيجب العمل بالاجتهاد فيه للمجتهد والمقلد
قال مسئلة تقابل الدليلين العقليين مح لاستلزامهما النقيضين واما
تقابل الامارات الظنيه وتعادلها فالجمهور جائز خلافا لاحمد والكرخي
لنا لو امتنع لكان لدليل والاصل عدمه قالوا لو تعادلا فاما ان يعمل
بهما او باحدهما معينا او مخيرا او لا والاول باطل والثاني تحكم والثالث حرام

لزيد

لزيد حلال لعمرو من مجتهد واحد والرابع كذب لانه يقول لا حلال ولا
حرام وهو احدهما واجيب يعمل بهما في انهما وقفا فيتقف وباحدهما مخيرا او
لا يعمل بهما ولا تناقض الا في اعتقاد نفي الامرين لا في ترك العمل اقول
الدليل ما يرتبط به ثبوت مدلوله ارتباطا عقليا والامارة ما يحصل به الظن ولا
يرتبط ارتباطا عقليا كما علمت فاما الدليلان فتقابلهما او تعارضهما مح قطعا
وباتفاق العقلا والا لزم حقيقة مقتضاهما فيلزم وقوع المتنافيين ولا يتصور
فيهما ترجيح لانه فرع تفاوت في احتمال النقيضين ولا يتصور في القطعي واما
الامارات الظنيه فتقابلها وتعادلها اي تساويهما من غير ترجيح هل يجوز الجمهور
على انه يجوز ومنعه احمد والكرخي لنا لو امتنع لكان امتناعه لدليل والثاني بط
اذ الاصل عدم الدليل قالوا لو تعادل الامارتان فاما ان تعمل بهما او باحدهما
معينا او مخيرا او لا تعمل بهما والكل باطل اما الاول وهو العمل بهما فلانه يلزم
اجتماع التحليل والتحريم وهو تناقض واما الثاني وهو العمل باحدهما معينا
فلانه مع تساويهما تحكم وهو بط واما الثالث وهو العمل باحدهما مخيرا فلانه
ح يجوز ان يفتي لزيد بالحل ولعمرو بالحرمه فيكون الفعل الواحد حلالا لزيد
حراما لعمرو من مجتهد واحد وانه مح واما الرابع وهو عدم العمل بهما فلانه
قول بانه ليس حراما ولا حلالا مع انه اما حلال واما حرام ضرورة لانه لا
مخرج عنهما فيكون كذبا الجواب او لا نختار الاول وهو ان نعمل بهما
قولك يلزم اجتماع النقيضين قلنا انما يلزم ان لو اقتضى كل عند الاجتماع العمل
بمقتضاه عند الانفراد وليس كذلك بل مقتضاهما عند الاجتماع الوقف ولا
تناقض فيه وثانيا ان نختار العمل باحدهما مخيرا ونمنع استحالة الحل لزيد
والحرمه لعمرو من مجتهد واحد فانه ليس ضروريا ولم يقم عليه دليل
وثالثا انا نختار الرابع وهو انه لا نعمل بهما كما لو لم يكن دليل فلا تناقض في
عدم العمل بهما ولا كذب انما التناقض في اعتقاد نفي الامرين لا في ترك العمل
بهما فله بعد الدليلين ان يعتقد وقوع احدهما فانه لا يعلمه بعينه كما كان
قبل قيام الدليلين فما اوجبه الدليل ليس بمح والح لا ينشا من الدليل لم
يستلزمه الدليل قال مسئلة لا يستقيم لمجتهد قولان متناقضان
في وقت واحد بخلاف وقتين او شخصين على قول التخيير فان ترتبا فالظاهر رجوعه
وكذلك المتناظران ولم يظهر فرق وقول الشافعي في سبع عشرة مسئله

فيها قولان اما للعلماء واما فيهما ما يقتضي للعلماء قولين لتعادل الدليلين عنده واما لي قولان على التخيير عند التعادل واما تقدم لي فيها قولان

اقول لا يجوز ان يكون لمجتهد في مسئلة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة الى شخص واحد لان دليليهما ان تعادلا توقف وان ترجح احدهما فهو قوله وتعين واما في وقتين فجائز لجواز تغير الاجتهاد واما في وقت واحد بالنسبة الى شخصين فيجوز على القول بالتخيير عند تعادل الامارتين ولا يجوز على القول بالوقف فاذا كان لمجتهد قولان مترتبان اي في وقت بعد وقت فالظاهر ان الاخير رجوع عن الاول اوجبه تغير اجتهاده وكذلك اذا كان القولان في مسئلتين متناظرتين اذا لم يظهر بينهما فرق فان كان ظهر فرق يحمل عليه ولم ينقل الحكم منهما الى نظيرتها مثاله اذا قال في اشتباه طعامين احدهما نجس يجتهد وفي ثوبين لا يجتهد ولا فرق بينهما فيحمل على الرجوع اما لو قال في ماء وبول لا يجتهد فالفارق ظاهر وهو كون البول نجس الاصل لم يحمل عليه وقلنا لحكمه فيما له اصل في الطهارة الاجتهاد وفي خلافه خلافه واذا تقرر هذا فقد قال الشافعي في سبع عشرة مسئلة فيها قولان وقد علمت انه لا يجوز ان يكونا قولين له فيحمل على احد وجوه للعلماء فيه قولان فقال بعضهم بهذا وقال بعضهم بذلك فيحكي قولهم ٢ يحتمل قولين فان فيها ما يقتضي ان يكون للعلماء فيها قولان وذلك لتعادل الدليلين عنده ٣ لي فيه قولان وذلك على القول بالتخيير عند تعادل الدليلين ٤ لي فيه قولان فيحكي قوليه قال

مسئلة لا ينقض الحكم في الاجتهاديات منه ولا من غيره باتفاق للتسلسل فيفوت مصلحة نصب الحاكم وينقض اذا خالف قطعا وان حكم على خلاف اجتهاده كان باطلا وان قلد غيره اتفاقا فلو تزوج امرأة بغير ولي ثم تغير اجتهاده فالمختار التحريم وقيل ان لم يتصل به حكم وكذلك المقلد بتغير اجتهاد مقلده فلو حكم مقلد بخلاف امامه جرى على جواز تقليد غيره

اقول لا يجوز للمجتهد نقض الحكم في المسائل الاجتهادية لا حكم نفسه اذا تغير اجتهاده ولا حكم غيره اذا خالف اجتهاده لانه يؤدي الى نقض النقض من مجتهد اخر يخالفه ويتسلسل فيفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات هذا ما لم يكن مخالفا لقاطع فاذا خالف قاطعا نقضه اتفاقا ولو حكم مجتهد بخلاف اجتهاده كان حكمه باطلا وان قلد فيه مجتهدا اخر وذلك لانه يجب عليه العمل بظنه ولا يجوز له التقليد مع اجتهاده اجماعا

وانما النزاع عند عدم الاجتهاد فمن تزوج امرأة بغير ولي عند صحته ثم تغير اجتهاده فرآه غير جائز فقد اختلف فيه والمختار تحريمه مطلقا لانه مستديم لما يعتقده حراما وقيل انما يحرم اذا لم يتصل به حكم حاكم فان اتصل به حكم حاكم لم يحرم والا لنقض الحكم بالاجتهاد فان تعاطاه المقلد ثم علم تغير اجتهاد المجتهد في اثناء تلبسه بالنسبة اليه والى مقلده فان حكم مقلد بخلاف مذهب امامه مبني على جواز تقليد غير امامه كما سيجيء قال

مسئلة المجتهد قبل ان يجتهد ممنوع من التقليد وقيل فيما لا يخصه وقيل فيما لا يفوت وقته وقيل الا ان يكون اعلم منه وقال الشافعي الا ان يكون صحابيا وقيل ارجح فان استووا تخير وقيل او تابعيا وقيل غير ممنوع

لنا حكم شرعي فلا بد من الدليل والاصل عدمه بخلاف النفي فانه يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت والنص متمكن من الاصل فلا يجوز البدل كغيره واستدل لو جاز قبله لجاز بعده واجيب بانه بعده حصل الظن الاقوى المجوز فاسألوا اهل الذكر قلنا المقلدين بدليل ان كنتم ولان المجتهد من اهل الذكر الصحابة اصحابي كالنجوم وقد سبق قالوا المعتبر الظن وهو حاصل واجيب بان ظن اجتهاده اقوى

اقول المجتهد اذا اجتهد فاداه اجتهاده الى حكم فهو ممنوع عن تقليد مجتهد اخر اتفاقا واما قبل ان يجتهد فهل هو ممنوع عن التقليد المختار انه ممنوع فيما لا يخصه من الحكم بل يفتي به غير ممنوع فيما يخصه وقيل هذا فيما يفوت وقته باشتغاله بالاجتهاد والنظر واما ما لا يفوت فانه يقلد فيه اصلا وقيل هو ممنوع الا ان يكون صحابيا فانه اذا كان ارجح من غيره من الصحابة قلده فان استووا تخير فيقلد ايهم شاء وقيل الا ان يكون صحابيا او تابعيا وقيل غير ممنوع لنا جواز تقليده لغيره حكم شرعي فلا بد له من دليل والاصل عدمه وقد يقال هذا معارض بعدم الجواز بل الانتفاء يكفي فيه عدم دليل الثبوت وان التحريم الشرعي ينفي الجواز الثابت بالاصل ولنا ايضا ان التقليد بدل يجوز الاخذ به ضرورة لمن لا يمكنه الاجتهاد ولا يجوز الاخذ بالبدل مع التمكن من المبدل منه كالوضوء والتيمم وكالقبلة مع جهة الاجتهاد وقد نقال ثم انه بدل بل يحرم فيهما عند نا وقد استدل لو جاز التقليد قبل الاجتهاد لجاز بعد الاجتهاد لان المانع هو كونه مجتهدا وانه لا يغير الجواب لا نم انحصار المانع في كونه مجتهدا

بل هو انه اذا اجتهد حصل له ظن الحكم باجتهاده وظن خلافه لفتوى الغير
والحاصل له بالاجتهاد اقوى الظنين فيكون العمل به عملا بالارجح فيجب
دليل المجوز مطلقا وجوه قالوا اولا قال الله تعالى فاسألوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون وهو قبل الاجتهاد لا يعلم والاخر من اهل الذكر فوجب
سؤاله للعمل به وهو الخطاب مع المقلدين بدليل قوله ان كنتم
لا تعلمون وهو صيغة عموم فيفهم من سياقها ان من يعلم لا يجب عليه سؤال
وان السؤال انما هو لمن لا يقدر على العلم بنفسه والمجتهد ليس كذلك ولان
المجتهد من اهل الذكر والامر انما ورد على رجوع غير اهل الذكر الى اهل الذكر وفي
دلالته على مراده بحث لا يخفى قالوا ثانيا قال عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم والجواب ما سبق انه للمقلد قالوا ثالثا المعتبر الظن وهو
حاصل بفتوى الغير فيجب العمل به والجواب ما قررنا ان ظنه باجتهاده اقوى من
ظنه بفتوى الغير فيجب العمل بالاقوى ق ل مسألة يجوز ان يقال
للمجتهد احكم بما شئت فهو صواب وتردد الشافعي ثم المختار لم يقع لنا
لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه قالوا يؤدي الى انتفاء المصالح لجهل
العبد واجيب بان الكلام في الجواز ولو سلم لزمت المصالح وان جهلها
للوقوع قالوا الا ما حرم اسرائيل على نفسه واجيب انه يجوز ان يكون بدليل
ظني قالوا قال لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر
فقال الا الاذخر واجيب بان الاذخر ليس من الخلا فدليله الاستصحاب
او منه ولم يرد وصح استثناؤه بتقدير تكريره لفهم ذلك او منه واريد
ونسخ بتقدير تكريره بوحي سريع قالوا لولا ان اشق واحجنا هذا لعامنا او للابد
فقال للابد ولو قلت نعم لوجب ولما قتل النضر بن الحارث ثم انشدته
ابنته شعرا ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق
فقال صلى الله عليه وسلم لو سمعته ما قتلته واجيب بجواز ان يكون خير
فيه معينا ويجوز ان يكون بوحي اقول هذه تعرف بمسألة التفويض
وهو ان يفوض الحكم الى المجتهد فيقال له احكم بما شئت فانه صواب وفي
جوازه خلاف والمختار جوازه وتردد الشافعي فيه والمجوزون اختلفوا في
وقوعه والمختار انه لم يقع لنا في الجواز انه ليس ممتنعا لذاته قطعا فلو كان

ممتنعا لكان ممتنعا لغيره واللازم منتف اذ الاصل عدم المانع قالوا اولا التفويض
الى العبد مع جهله بما في الاحكام من المصالح يؤدي الى انتفاء المصالح لجواز ان
يختار ما المصلحة في خلافه فيكون [illegible] الجواب الكلام في الجواز لا في الوقوع
وغايته ان يؤدي الى جواز انتفاء المصالح لا الى انتفائها وذلك بعد هذا الذي
يقول به ولئن سلم ان جهله بالمصالح مستلزم لانتفاء المصالح ولكن انما لزم
ذلك بحيث علم انه يختار ما فيه المصلحة فيكون المصلحة لازمة لما يختاره
وان جهل المصلحة القائلون بالوقوع قالوا اولا قال كل الطعام كان حلا لبني
اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه ولا يتصور تحريمه على نفسه الا بتفويض
التحريم اليه والا كان المحرم هو الله الجواب لا نسلم انه لا يتصور تحريم
الا بالتفويض بل قد يحرم على نفسه بدليل ظني قالوا ثانيا قال صلى الله عليه وسلم
في مكة عظمها الله تعالى لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا
الاذخر فقال النبي صلى الله عليه وسلم الا الاذخر فانه دل على تفويض الحكم الى
رايه حتى يطلق ابدا او يستثني بعد التماس العباس مع ظهور انه لم ينزل الوحي
في تلك اللحظة الخفيفة اذ لم يظهر علاماته الجواب باحد امور ثلثة اما بان
الاذخر ليس من الخلا فيكون دليل جواز الاختلا هو الاستصحاب
فيكون الاستثناء منقطعا وهو شائع ولو مجازا والمعنى لكن الاذخر يختلى واما
بان الاذخر من الخلا لكن لم يرد بالعموم مخصصا وصرفا له عن ظاهره
وفهم السائل انه لم يرد فصرح بالمراد تحقيقا لما فهمه بانضمام التقرير اليه
فصار ذلك تقريرا لما فهمه السائل فان قيل اذا لم يرد فكيف يصح استثناؤه
من القول الاول مع دخوله وقد علمت ذلك في بطلان ذلك في تقرير الاستثناء
قلنا ليس باستثناء منه بل بتقدير تكريره لقوله لا يختلى خلاها كانه لا يختلى خلاها
الا الاذخر وسوغ ذلك لفاد معناهما واما بانه من الخلا واريد بالاول
العموم ونسخ فان قيل كيف يصح النسخ والاستثناء ثبوت الحكم له
قلنا ليس الاستثناء من الاول بل بتقدير التكرير فتقديره يختلى خلاها
الا الاذخر فاطلق ولا لثبوت الحكم مطلقا ثم استثنى ورد نسخه بوحي
سريع كلمح البصر واثبات عدمه لعدم علامته لا يصح لان مثله لا يظهر فيه

علانيه انما يطول ذلك فيما يطول زمانه قالوا ثانيا قال صلى الله عليه وسلم لولا
ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وهو صريح في ان الامر وعدمه اليه وانه
سئل في حجة الوداع احجنا هذا لعامنا او للابد فقال للابد ولو قلت نعم لوجب
وهو صريح في ان قوله المجرد من غير وحي يوجب وانه لما قتل النضر بن الحارث
ثم انشد به قتيله ابنته امحمد ولانت نجل كريمة في قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق
قال عليه السلام لو سمعت ما قلته قبل قتله فدل على ان القتل وعدمه اليه
الجواب يجوز ان يكون قد خير فيهما معينا فقيل له ذلك ان تامر وان لا
تامر ويجوز ان يكون بوحي نزل بانه لو شفع فيه ما قتل ونحوه
قال مسئله المختار انه صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطا في اجتهاده
وقيل بنفي الخطا لنا لو امتنع لكان لمانع والاصل عدمه والنص لم اذنت لهم
ما كان لنبي حتى قال لو نزل من السما عذاب ما نجا منه الا عمر لانه اشار بقتلهم
والنص انكم تختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته ممن قضيت له بشيء من مال
اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من نار وقال انما احكم بالظاهر
واجيب بان الكلام في الاحكام لا في فصل الخصومات ورد بانه مستلزم
للحكم الشرعي المحتمل قالوا لو جاز لجاز امرنا بالخطا واجيب بكونه للعوام
قالوا الاجماع معصوم فالرسول اولى قلنا اختصاصه بالرتبه وامتناع
الاجماع له يرفع الاولويه فيتبع الدليل قالوا الشك في حكمه مخل بمقصود
البعثه واجيب بان الاحتمال في الاجتهاد لا يخل بخلاف الرساله والوحي
اقول قد ثبت بما غلى ان النبي صلى الله عليه وسلم يجوز له الاجتهاد فهل يجوز عليه
الخطا فيه خلاف وعلى تقدير جوازه فاذا وقع هل يقر عليه او ينبه على الخطا
المختار انه لا يقر لنا من المعقول انه لو امتنع عليه الخطا لكان لمانع لانه
ممكن لذاته والاصل عدم المانع ولنا ايضا من الكتاب قوله تعالى عفى الله
عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين فدل على
انه كان خطا وقوله تعالى في المفاداه يوم بدر ما كان لنبي ان يكون له اسرى
حتى يثخن في الارض الايه حتى قال صلى الله عليه وسلم لو نزل من السما عذاب لما
نجا منه الا عمر وذلك لانه اشار بقتلهم وغيره اشار بالفدا فدل على ان المفاداه

منه خطا ولنا ايضا من السنه قوله صلى الله عليه وسلم انكم تختصمون الي ولعل
احدكم الحن بحجته فمن قضيت له بشيء من مال اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعه
من نار وقوله صلى الله عليه وسلم انا احكم بالظاهر فدل على انه قد يقضي بما لا يكون
حقا وانه قد يخفى عليه الباطن وقد اجيب عن هذا بانه انما يدل على خطايه في
فصل الخصومات وانه غير محل النزاع فان الكلام في الاحكام لا في فصل الخصومات
وجوابه ان فصل الخصومات مستلزم للحكم الشرعي بان المال حلال لزيد حرام لعمرو
وانه يحتمل الصواب والخطا فيكون خطاوه في الحكم الشرعي جائزا وقد يجاب
عنه بان الخطا في الحكم الشرعي لتعين المخطي في اندراجه تحت عموم قد اصيب في حكمه
لا يكون خطا في الاجتهاد مثل هذا احترازا لاعتماده خبرا ولا يكون حجة قالوا لو
جاز لجاز كوننا مامورين بالخطا واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمه انا مامورون
باتباعه فلو كان ما افتى به خطا لكنا مامورين بالخطا الجواب منع بطلان اللازم
بالنسبة في حق العوام حيث امروا باتباع المجتهد ولو كان خطا قالوا ثانيا الاجماع
معصوم عن الخطا لكون اهله امة الرسول فخصوا بهذا الشرف لكونهم امة الرسول
فالرسول نفسه اولى ان يحصل له هذا الشرف الجواب ان اختصاصه بالرتبه
المعينه وهي رتبة النبوه التي هي اعلى مراتب المخلوقين وكون اهل الاجماع الذين
لهم رتبة العصمه متعين له يدفع اولويته برتبة العصمه وذلك كرتبة القضا لا تكون
للامام ورتبة الامارة لا تكون للسلطان ثم لا يعود عليهما ذلك بضير ولا نقص
فهكذا ها هنا واذا جاز ان يكون وان كان لا يكون فالدليل هو المتبع وقد دل على
جواز الخطا قالوا ثالثا لو جاز الخطا عليه يوجب الشك في قوله اصواب هو ام خطا
وذلك مخل بمقصود البعثه وهو الوثوق بما يقول انه حكم الله الجواب ان تجويز الخطا
في الاجتهاد لا يوجب ذلك وانما المخل بمقصود البعثه جواز الخطا في الرساله
وما يبلغه من الوحي بان يغير ويبدل وانتفاوه معلوم بدلالة تصديق المعجزه
قال مسئله المختار ان النافي مطالب بدليل وقيل في العقلي لا الشرعي
لنا لو لم يكن لكان ضروريا نظريا وهو مح وايضا الاجماع على ذلك في دعوى
الوحدانيه والقدم وهو نفي الشريك ونفي الحدوث النافي لو لم يلزم لزم منكر
مدعي النبوه وصلوه سادسه ومنكر الدعوى واجيب بان الدليل يكون استصحابا
مع عدم الرافع وقد يكون انتفا لازم ويستدل بالقياس الشرعي وبالمانع

وانما الشرط على النفي خلاف من لا يخصص العلة اقول الثاني في الحكم هل على
ان نعيم الدليل على انتفائه ام لا المختار انه مطالب بالدليل وقيل مطالب في الحكم
العقلي دون الحكم الشرعي لنا اذا ادعى علما بنفي امر غير ضروري وجودا او عدما فان
لم يحتج الى طريق اليه كان ضروريا والمفروض خلافه فيكون ضروريا نظريا هذا خلف
ولنا ايضا الاجماع على ذلك في دعوى وحدانيته سبحانه وهو نفي الشريك وفي
دعوى قدمه وهو نفي الاول والحدوث عنه فبطل النقل الكلي ثم نقول ثبت
الايجاب الكلي اذ لا قايل بالفصل دليل النافي للمطالبة بالدليل لو لزم كل مدع للنفي
ان نقيم الدليل عليه للزم منكر دعوى الرسالة ان نقيم الدليل على عدم رسالته
وكذلك منكر وجوب صلوة سادسة وكذلك المدعى عليه المنكر لما ادعى عليه
عدم لزومه له واللوازم الثلثة ظاهرة البطلان الجواب انا الدليل
قد يكون هو استصحاب الاصل مع عدم الرافع وذلك محقق في منكر الدعوى
ولذلك لا يطالب بذكره وقد يكون انتفا الازم وهو محقق في الصلوة السادسة
اذ الاشتهار من لوازمها عادة وقد انتفى وكذا في دعوى الرسالة اذ لازمها
وجود المعجزة عادة وقد انتفا والخاص منع بطلان اللوازم فان الثلثة
مطالبون بالدليل لكنه متقرر معلوم عند الجمهور فلا حاجة الى التصريح به واذا
قلنا النافي مطالب بالدليل فالنافي للحكم هل يجوز له الاستدلال بالقياس قد
اختلف فيه والحق انه انما يستدل به اذا كان الجامع عدم شرط او وجود مانع
لا باعثا فان عدم الحكم لا يكون لباعث بل يكفي فيه عدم الباعث على الحكم
وذلك انما يصح عند من يجوز تخلف الحكم عن علته ولا يجعله قادحا في العلة
اذا كان لمانع او عدم شرط كما مر فهو فرع تخصيص العلة فجوزناه لجوازه
عندنا ومن لا يجوزه لا يجوزه قال التقليد
والمفتي والمستفتي وما يستفتى فيه
فالتقليد العمل بقول غيرك من غير حجة وليس الرجوع الى الرسول
والى الاجماع والعامي الى المفتي والقاضي الى العدول بتقليد لقيام الحجة

بعضهم

ولا مشاحة في التسمية والمفتي الفقيه وقد تقدم والمستفتي خلافه فان قلنا
بالتجزي فواضح والمستفتى فيه المسائل الاجتهادية لا العقلية على الصحيح
اقول لما فرغ من الاجتهاد شرع في مقابله وهو الاستفتاء والبحث فيه
عن المقلد والمستفتي والاستفتاء وما فيه الاستفتاء ففيه اربعة ابحاث الاول التقليد
وهو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فلا يكون
الرجوع الى الرسول تقليدا له وكذا الى الاجماع وكذا رجوع العامي الى المفتي وكذا
رجوع القاضي الى الشهود في شهادتهم وذلك لقيام الحجة فيها فقول الرسول بالمعجزة
والاجماع بما مر في حجيته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع ولو سمي ذلك او بعض
ذلك تقليدا كما تسمى في العرف اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا فلا مشاحة في
التسمية والاصطلاح الثاني في المفتي وهو الفقيه وقد تقدم تعريف الفقيه
وتعلم منه الفقيه لانه من قام بها الفقه الثالث المستفتي وهو خلافه فان قلنا
بتجزي الاجتهاد وهو كونه مجتهدا في بعض المسائل دون بعض فكل من ليس مجتهدا في الكل
فهو مستفت في الكل وان قلنا به فالامر واضح ايضا فانه مستفت فيما ليس مجتهدا فيه
مفت فيما هو مجتهد فيه ولا يمتنع ذلك لان شرط التقابل اتحاد الجهات الرابع
المستفتى فيه المسائل الاجتهادية ولا استفتاء في المسائل العقلية على القول الصحيح
لوجوب العلم بها بالنظر والاستدلال كما سنقرر قال مسئلة لا تقليد في
العقليات كوجود الباري وقال العنبري بجوازه وقيل النظر فيه حرام لنا الاجماع
على وجوب المعرفة فالتقليد لا يحصل لجواز الكذب ولانه كان يحصل بحدوث
العالم ولانه لو حصل لكان نظريا ولا دليل قالوا لو كان واجبا لكانت الصحابة
اولى ولو كان لنقل كالفروع واجيب بانه كذلك والا لزم نسبتهم الى الجهل
بالله وهو باطل وانما لم ينقل لوضوحه وعدم الحوج الى الاكثار قالوا لو كان
للزم الصحابة العوام بذلك قلنا نعم وليس المراد تحرير الادلة
وحل الشبه والدليل يحصل بايسر نظر قالوا وجوب النظر دور عقلي وقد
تقدم قالوا مظنة الوقوع في الشبه والضلال بخلاف التقليد قلنا
فيحرم على المقلد ويتسلسل اقول قد اختلف في جواز التقليد في
العقليات من مسائل الاصول كوجود الباري تعالى وما يجوز له ويجب ويمتنع من

والجواب عن الشبهة

القنفان قال عبد الله العنبري قاضي البصرة بجوازه وقال طائفة
بوجوبه وان النظر والبحث فيه حرام لنا ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله
وانها لا تحصل بالتقليد لثلثة اوجه احدها انه يجوز الكذب على المخبر فلا يحصل
بقوله العلم ثانيها انه لو افاد العلم لافاده بحدوث العالم من المسائل المختلف
فيها اذا قلد واحد في الحدوث وآخر في القدم كان عالما بهما فلزم جمعهما
وانه محال ثالثها ان التقليد لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان
يكون ضروريا او نظريا لا سبيل الى الاول بالضرورة واذا كان نظريا فلا بد له من
دليل والمفروض انه لا دليل اذ لو علم صدقه بدليل لم يبق تقليدا م القايلون
بجواز التقليد فيها قالوا اولا لو كان النظر واجبا لكانت الصحابه اولى به ولو كان
وجد لنظرهم في العقليات والاصول لنقل كما نقل الينا نظرهم في الاجتهاديات
والفروع فلما لم ينقل علم انه لم يقع الجواب بالتزام ان الصحابة اولى به وقد
نظروا والا لزم نسبتهم الى انهم كانوا جاهلين بالله وبصفاته وانه باطل بالاجماع
قولكم لو كان لنقل قلنا انما لم ينقل لوضوح الامر عندهم وعدم ما يحوج
الى اكثار النظر والبحث على ما هو موجود في زماننا من عدم مشاهدة الوحي وصفا
الاذهان مع كثرة الشبه التي تحدث حتى احتجنا حتى اجتمعت للنحلات الاجتهادات
لانها خفية فيتعارض فيها الامارات فاحتاجا الى اكثار النظر والبحث قالوا ثانيا
لو كان واجبا لالزم الصحابة العوام ذلك واللازم باطل فانا نعلم ان اكثر عوام العرب
لم يكونوا عالمين بالادلة الكلامية وان الاعرابي الجلف والامة الخرسا حكم
باسلامها بمجرد الكلمتين الجواب انهم الزموهم وليس المراد تحرير الادلة
بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشكوك الواردة فيها بل المراد الدليل الجملي
بحيث يوجب الطمأنينة ويحصل بايسر نظر وكانوا يعلمون منهم الغلبة كما
قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام يدل على المسير افسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير القايلون بوجوب التقليد
فيها قالوا النظر فيها مظنة الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف الاذهان
والانظار بخلاف التقليد فانه طريق امن فوجب احتياطا ولوجوب الاحتراز
عن مظنة الضلال اجماعا الجواب ان ما ذكرتم يوجب تحريم النظر على
المقلد ايضا لانه مظنتها فتقليده فيما تحملها احد ان يحرم فان حرم

فان نظر

فان نظر ممتنع وان قلد فيه فالكلام عايد الى مقلده ويلزم التسلسل قال
مسئلة غير المجتهد يلزمه التقليد وان كان عالما وقيل بشرط ان
يتبين له صحة اجتهاده بدليله لنا فاسئلوا اهل الذكر وهو عام فيمن
لم يعلم وايضا لم يزل المستفتون يتبعون من غير ابداء المستند لهم من غير نكير قالوا
يؤدي الى وجوب اتباع الخطا قلنا وكذا لو ابدا لهم مستنده فكذلك المفتي
نفسه ثم اقول من لم يبلغ درجة الاجتهاد يلزمه التقليد سواء كان
عاميا او عالما بطرف صالح من علوم الاجتهاد وقيل انما يلزم العالم التقليد
بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله لنا قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون وهو عام في جميع من لا يعلم العلم بان علة الامر بالسؤال هو الجهل
والامر المقيد بالعلة يتكرر بتكررها فيقول هذا غير عالم بهذه المسئلة فيجب عليه
فيها السؤال وايضا انهم لم يزل العلماء يستفتون فيفتون ويتبعون من غير ابدا
المستند وشاع ذلك وذاع ولم ينكر عليهم فكان اجماعا قالوا القول بذلك يؤدي
الى وجوب اتباع الخطا لجوازه الجواب انه مشترك الالزام لانه لو ابدا المستند
فالخطا جائز وكذلك المفتي نفسه يجب عليه اتباع اجتهاده مع جواز الخطا والحل
ان اتباع الظن واجب لانه اتباع الظن وان كان يخطا وانما الممتنع اتباع الخطا لانه
خطا كما حكي عنه ترتب الحكم على الوصف في قولك يجب اتباع الخطا قال
مسئلة الاتفاق على استفتاء من عرف بالعلم والعدالة او رآه منتصبا
والناس مستفتون معظمون وعلى امتناعه في ضده والمختار امتناعه في المجهول
لنا ان الاصل عدم العلم وايضا الاكثر الجهال فالظاهر انه من الغالب كالشاهد
والراوي قالوا لو امتنع ذلك لامتنع فيمن علم علمه دون عدالته قلنا ممتنع
ولو سلم فالفرق ان الغالب في المجتهدين العدالة بخلاف الاجتهاد اقول
المستفتي اما ان يظن بالمفتي علمه وعدالته او عدم علمه وعدالته او يجهل حاله فيهما
اما من ظن علمه وعدالته اما بالخبرة واما بان يراه منتصبا للفتوى والناس متفقون
على سؤاله وتعظيمه فيستفتيه اتفاقا واما من ظن عدم علمه او عدم عدالته او كليهما
فلا يستفتيه اتفاقا بقي المجهول فان كان مجهول العلم والعدالة وهو المجهول
الذي فيه الكلام فالمختار امتناع استفتائه وان كان معلوم العلم مجهول العدالة

فيعرف حاله في السؤال والجواب لنا العلم شرط والاصل عدمه فيلحق بغير العالم
كالشاهد المجهول عدالته والراوي المجهول عدالته قالوا لو امتنع فيمن جهل علمه
بدليلكم لامتنع فيمن علم علمه وجهل عدالته لدليلكم بعينه لجريانه فيه واللازم
منتف الجواب التزام الامتناع فيمن علم علمه وجهل عدالته لاحتمال الكذب
ولو سلم فالفرق ان الغالب في المجتهدين العدالة وليس الغالب في العلماء الاجتهاد
بل هو اقل القليل قال **مسئلة** اذا تكررت الواقعة لم يلزم
تكرر النظر وقيل يلزم لنا اجتهد والاصل عدم امر اخر قالوا
يحتمل ان يتغير اجتهاده قلنا فيجب تكرره ابدا **اقول** المجتهد اذا
اجتهد في واقعة ثم تكررت الواقعة فهل يلزمه تكرار النظر وتجديد الاجتهاد
قيل يلزمه والمختار انه لا يلزمه لنا انه قد اجتهد مرة وطلب ما يحتاج اليه في
تلك المسئلة وانه وان بقي احتمال ان يوجد شيء اخر لم يطلع عليه لكن الاصل
عدمه قالوا يحتمل ان يتغير اجتهاده كما نراه كثيرا ومع الاحتمال فلا يبقى الظن
فينبغي ان يجتهد فيرى هل يتغير او لا فاذا لم يتغير استمر ظنه الجواب لو كان
السبب في وجوب تكراره احتمال تغير الاجتهاد لوجب ذلك ابدا لان التغير يحتمل ابدا
ولم يتقيد بوقت تكرار الواقعة وذلك باطل بالاتفاق قال **مسئلة**
يجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافا للحنابلة لنا لو امتنع لكان لغيره والاصل
عدمه وقال صلى الله عليه وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه ولكن
يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا
بغير علم فضلوا واضلوا قالوا لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق
حتى يأتي امر الله وحتى يظهر الدجال قلنا فاين نفي الجواز ولو سلم فدليلنا
اظهر ولو سلم فيتعارضان ويسلم الاول قالوا فرض كفاية فيستلزم
انتفاؤه اتفاق المسلمين على الباطل قلنا اذا فرض موت العلماء لم يمكن
اقول المختار انه يجوز خلو الزمان عن مجتهد ترجع اليه وقد منع
الحنابلة من ذلك لنا انه ليس ممتنعا لذاته اذ لا يلزم من فرض وقوعه لذاته محال
فلو كان ممتنعا لكان ممتنعا لغيره والاصل عدم الغير وقال صلى الله عليه وسلم
ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن يقبضه بقبض العلماء
حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا

واضلوا

واضلوا وهو ظاهر في الجواز والوقوع قالوا قال صلى الله عليه وسلم
لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله او حتى يظهر الدجال وهو
ظاهر في عدم الخلو الى يوم القيمة او اشراطها الجواب هذا يدل على عدم
الخلو واما عدم الجواز فلا وقد تبين ان دليلنا اظهر لان فيه نفي العالم صريحا وهو يستلزم
نفي المجتهد واما الظهور على الحق فان دل على اعتماد الحق فلا يدل على العلم وعلى
الاجتهاد ولو سلم فيتعارض الدليلان من السنة ويسلم الاول وهو ان
الاصل عدم المانع سالما عن المعارض قالوا الاجتهاد فرض كفاية فيكون انتفاؤه
بخلو الزمان عن المجتهد مستلزما لاتفاق المسلمين على الباطل وانه ممتنع لما عرفت
في الاجماع الجواب ان الاجتهاد فرض كفاية لا دائما بل اذا كان ممكنا
متعذرا واذا فرض الخلو بموت العلماء لم يكن ممكنا متعذرا قال **مسئلة**
افتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد ان كان مطلعا على الماخذ اهلا للنظر
جائز وقيل عند عدم المجتهد وقيل يجوز مطلقا وقيل لا يجوز لنا وقوع
ذلك ولم ينكر وانكر من غيره المجوز ناقل كالاحاديث واجيب بان الخلاف في غير
النقل المانع لو جاز لجاز للعامي واجيب بالدليل وبالفرق **اقول** قد
اختلف في ان غير المجتهد له ان يفتي بمذهب مجتهد على اربعة اقوال المختار انه اذا
كان مطلعا على ماخذ الاحكام اهلا للنظر كان جائزا والا فلا وقيل ذلك انما يجوز
عند عدم المجتهد واما مع وجوده فلا وقيل يجوز مطلقا وقيل لا يجوز مطلقا
وهو مذهب ابي الحسين لنا انه وقع افتاء العلماء وان لم يكونوا مجتهدين في جميع
الاعصار وتكرر ولم ينكر فكان اجماعا القائلون بالجواز قالوا ولا انه ناقل
فلا فرق بين العالم وغيره كالاحاديث الجواب ليس الكلام فيمن ينقل عن
المجتهد حكما فانه متفق عليه انما الخلاف فيما هو المعتاد في الاعصار على انه مذهب
الشافعي وابي حنيفة القائلون بالمنع قالوا لو جاز لجاز للعامي لانهما في النقل
سواء الجواب ان الاجماع هو الدليل وقد جوزه للعالم دون العامي وايضا فالفرق
ظاهر وهو علمه بماخذ الاحكام المجتهد واهليته للنظر دون العامي فلا يصح
التسوية بينهما قال **مسئلة** للمقلد ان يقلد المفضول وعن احمد
وابن سريج الارجح يتعين لنا القطع بانهم كانوا يفتون مع الاشتهار
والتكرر ولم ينكر وايضا قال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم

بأن العامي لا يمكنه الترجيح لقصوره واحتج ثانيه نظهورها للسامع ورجوع
العلماء اليه وغير ذلك قالوا اقوالهم كالأدلة فيجب الترجيح قلنا لا نسلم
ما ذكرناه ولو سلم فلعسر ترجيح العوام قالوا الظن بقول الاعلم اقوى قلنا هذا تقرير ما قدمتموه

اقول اذا تعدد المجتهدون وتفاضلوا فلا يجب على المقلد تقليد الافضل بل له ان يقلد المفضول وقال احمد وابن سريج معه بل يجب عليه النظر في الارجح منهما عنده ويتعين الارجح عنده للمقلد لنا انا قد علمنا قطعا ان المفضولين في زمن الصحابة وغيرهم كانوا يفتون وقد اشتهر منهم ذلك وتكرر ولم ينكره احد فدل على انه جائز وايضا قال صلى الله عليه وآله وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم خرج العوام لانهم المقتدون وبقي معمولا به في المجتهدين منهم من غير فصل واستدل بان العامي لو كلفناه بالترجيح لكان تكليفا بالمحال لقصوره عن معرفة مراتب المجتهدين وترجيح الفاضل والمفضول الجواب ان معرفة الترجيح ليست مستحيلة من العامي لانه نظهورها للسامع من الناس وبرجوع العلماء اليه وعدم رجوعه اليهم وغيره ككثرة المستفتين وتقديم سائر العلماء له والاعتراف بفضله قالوا اقوال المجتهدين بالنسبة الى المقلد كالادلة بالنسبة الى المجتهد فاذا تعارضت لا تصار اليها الا بحكم الا بد من الترجيح وما هو الا ان يكون قائله افضل اتفاقا الجواب ان هذا قياس فلا يقاوم ما ذكرنا من الاجماع ولو سلم فالفرق ان ترجيح المجتهدين يسهل وترجيح العوام للمجتهدين وان امكن فهو عسر قالوا ثانيا الظن بقول الاعلم اقوى ويجب تحريه اقوى الظنين للاخذ به عند التعارض الجواب ان هذا تقرير الدليل الاول في المعنى وان خالفا في العبارة لان افادته الظن وكونهما كالدليل للمجتهد من واحد والجواب الجواب نفسه

قال مسئلة ولا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقا وفي حكم آخر المختار جوازه لنا القطع بوقوعه ولم ينكر فلو التزم مذهبا معينا كمالك والشافعي وغيرهما فثالثها كالاول

اقول اذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسئلة فليس له الرجوع عنه الى غيره اتفاقا واما في حكم مسئلة اخرى فهل يجوز له ان يقلد غيره المختار جوازه لنا القطع بوقوعه في زمن الصحابة وغيره فان الناس في كل عصر يستفتون المفتين كيف اتفق ولا يلزمون سؤال مفت بعينه هذا وقد شاع وتكرر ولم ينكر فلو التزم مذهبا

والنحو الثالث ان يكون احدهما اشهر بشيء من هذه الصفات الخمس فان لم يعلم رجحانه فيها فان كونه اشهر يكون في الغالب لرجحانه الرابع ان يكون احدهما يعتمد في الرواية على حفظه للحديث لا على نسخته وعلى تذكره سماعه من الشيخ لا على خط نفسه فان الاشتباه في النسخة والخط محتمل دون الحفظ والذكر الخامس ان يكون احدهما علم انه عمل برواية نفسه والاخر لم يعمل او لم يعلم انه عمل السادس ان يكونا مرسلين وقد علم من احدهما انه لا يروي الا عن عدل السابع ان يكون احدهما مباشرا لما رواه دون الاخر كرواية ابي رافع ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نكح ميمونة وهو حلال فانه يرجح على رواية ابن عباس انه نكحها وهو حرام وذلك لان ابا رافع كان هو السفير بينهما فكان اعرف بالحال الثامن ان يكون احدهما صاحب الواقعة دون الاخر كرواية ميمونة تزوجني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونحن حلالان فانه يقدم على رواية ابن عباس التاسع ان يكون احدهما مشافها كرواية القسم بن محمد بن ابي بكر رضي الله عنهم عن عايشة رضي الله عنها ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا رواه مسلم على رواية من روى انها عتقت وكان زوجها حرا فان عايشة كانت عمة القسم وقد سمع منها مشافهة بخلاف الاسود فانه سمع من وراء حجاب العاشر ان يكون عند سماعه اقرب الى الرسول كتقديم رواية ابن عمر انه صلى الله عليه وآله وسلم افرد التلبية على رواية من روى انه ثنى لانه روي انه كان تحت ناقته حين لبى فالظاهر انه اعرف الحادي عشر ان يكون من اكابر الصحابة فتقدم روايته على رواية اصاغرهم لانه اقرب الى الرسول غالبا فيكون اعرف بحاله ولانه اشد تصونا وصونا لمنصبه الثاني عشر ان يكون متقدم الاسلام على متأخر الاسلام الاخر او مشهور النسب والاخر غير مشهور النسب او ملتبس بمن ضعفت روايته والاخر غير ملتبس فان الثلاثة اهتمامهم بالتصون والاحتراز وحفظ الجاه اكثر الثالث ان يكون قد تحمل الرواية بالغا والاخر صبيا لخروجه عن الخلاف فيكون الظن به اقوى

قال وبكثرة المزكين او اعدليتهم او اوثقيتهم وبالصريح على الحكم والحكم على العمل

اقول واما ترجيح الراوي بحسب تزكيته فوجوه الاول ما يعود الى المزكي وهو ان يكون المزكي لاحدهما اكثر من المزكي للآخر واعدل واوثق الثاني ما يعود الى نفس التزكية فيقدم التزكية بصريح المقال على التزكية بالحكم بشهادته على التزكية بالعمل بروايته لانه يحتاط في الشهادة اكثر الفصل الثاني في الترجيح بالرواية

قال وبالمتواتر على المسند والمسند على المرسل ومرسل التابعي على

من

عشر

غيره وبالاعلى اسنادا والمسند على كتاب معروف وعلى المشهور وبمثل البخاري ومسلم على غيرهما والمسند باتفاق على مختلف فيه وبقراءة الشيخ وبكونه غير مختلف

اقول الترجيح بالرواية من وجوه الاول ان يكون احدهما ثبت بالخبر المتواتر والاخر بالمسند الثاني ان يثبت بالمسند والاخر بالمرسل الثالث ان يكون مرسل التابعي والاخر مرسل غيره الرابع ان يكون اعلى اسنادا من الاخر اي اقل مراتب رواة الخامس ان يكون مسندا معنعنا والاخر مسندا الى كتاب معروف من كتب المحدثين او ثبت بطريق الشهرة غير مسند الى كتاب السادس ان يكون مسندا الى كتاب معروف والاخر مشهور غير مسند الى كتاب السابع ان يكون مسندا الى كتاب مشهور عرف بالصحة كالبخاري ومسلم على ما لم يعرف بالصحة كسنن ابي داود الثامن ان يكون مسندا باتفاق والاخر مختلف في كونه مسندا ومرسلا التاسع ان يكون روايته بقراءة الشيخ عليه والاخر بقراءته على الشيخ او غيره من الطرق العاشر ان يكون غير مختلف فيه في رفعه الى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وفي كونه موقوفا على الراوي

الفصل الثاني في الترجيح بحسب المروي

قال وبالسماع على محتمل وبكونه مع الحضور على الغيبة وبورود صيغة فيه على ما فهم وبما لا تعم به البلوى على الاخر في الاحاد

اقول الترجيح بحسب المروي بوجوه الاول ان يكون سماعه من الرسول والاخر محتمل لان يكون قد سمع منه او لم يسمع كما لو قال سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والاخر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الثاني ان يكون جرى بحضوره وسكت عنه والاخر جرى بغيبته فسمع وسكت عنه الثالث ان يكون قد ورد فيه صيغة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم والاخر فهمه منه فرواه الراوي بعبارة نفسه الرابع يختص بما روي بالاحاد وهو انه يكون مما لا تعم به البلوى والاخر مما تعم به البلوى للخلاف في قبول الاحاد في مثله

الفصل الرابع في الترجيح بحسب المروي عنه

قال وبما لم يثبت انكار لروايته على الاخر

اقول الترجيح بحسب المروي عنه وهو ان لا يثبت انكار لروايته على ما ثبت انكار لروايته وهذا يحتمل وجهين ما لم يقع لروايته انكار له وما لم يقع للناس انكار لروايته واللفظ محتمل لهما

مدلولان في الكتب المشهورة لكن المصرح في المنتهى هو الاول

الفصل الخامس في الترجيح بحسب المتن

والنهي على الامر والامر على الاباحة على الصحيح والنهي مثله على الاباحة والاقل احتمالا على الاكثر والحقيقة على المجاز والمجاز على المجاز بشهرة مصححه او قوته او قرب جهته او رجحان دليله او شهرة استعماله والمجاز على المشترك على الصحيح كما تقدم والاشهر مطلقا واللغوي على الشرعي بخلاف المنفرد وسائر الادلة ويترجح في الاقتضاء بضرورة الصدق على ضرورة وقوعه شرعا وفي الايماء بانتفاء العبث والحشو على غيره وبمفهوم الموافقة على المخالفة على الصحيح والاقتضاء على الاشارة والايماء وعلى المفهوم وبتخصيص العام على تاويل الخاص لكثرته والخاص ولو من وجه والعام لم يخصص على ما خصص والمقيد كالتخصيص والعام الشرطي على النكرة المنفية وغيرها والمجموع ومن وما على الجنس باللام والاجماع على النص والاجماع على ما خذه في الظني

اقول الترجيح بحسب المتن من وجوه الاول ان يكون مدلوله نهيا والاخر امرا لان اكثر النهي لدفع مفسدة واكثر الامر لجلب منفعة واهتمام العقلاء بدفع المفسدة اشد ولان النهي للدوام والمرة دون الامر ولعله محامل لفظ النهي الثاني ان يكون مدلوله امرا ومدلول الاخر اباحة للاحتياط وهذا هو القول الصحيح وقد قيل بعدم ما مدلوله الاباحة لان مدلوله متحد ومدلول الامر متعدد ولان المبيح يمكن العمل به على تقدير المساواة والرجحان والامر على تقدير الرجحان فقط ولانه لا يخل به مقصود الفعل والترك ان اراد المكلف والامر يخل به مقصود الترك الثالث ما هو للاباحة وسمي بتركه مثله على ما هو للاباحة حالة وليس امثله وقيل مراده ترجيح النهي على الاباحة وذلك معلوم من ترجيح النهي على الامر والامر على الاباحة فاد الاسنوي بقوله مثله معنى وحمله على ان المراد مثل الدليل الدال على تقديم الامر على الاباحة مع انه غير مذكور في الكتاب بعيد جدا الرابع ان يكون اقل احتمالا والاخر اكثر احتمالا كالمشترك بين ثلثة معان على المشترك بين معنيين الخامس ان يكون حقيقة والاخر مجازا السادس تقديم المجاز على مجاز اخر بكون ما يصحح المجاز اعني العلاقة مشهورا فيه دون الاخر او اقرب مع قربهما واتحاد جهتهما او كان مصححه قريب دون الاخر كاطلاق السبب على المسبب نقدم على عكسه لان السبب مستلزم لمسببه ولا عكس او برجحان دليل المجاز من الامور التي ذكرناها في معرفة المجاز لكونه بنص الواضع او بصحة النفي والاخر بعدم الاطراد او بعدم صحة الاشتقاق او لشهرة استعماله دون الاخر السابع تقديم المجاز على المشترك وقيل بالعكس وقد تقدم الثامن تقديم الاشهر مطلقا اي في اللغة او في الشرع او في العرف

على غيره التاسع يقدم اللغوي المستعمل شرعا في معناه اللغوي على اللفظ الشرعي وهو ما نقله الشارع عن معناه اللغوي لعدم التغيير والبعد عن الخلاف خلاف المنفرد الشرعي وهو ما له معنى شرعي ولآخر له معنى لغوي فان حمله على الشرعي اظهر العاشر ما كثرت دلايله بان تتعدد جهات دلالته او تكون اقوى ولآخر تتحد جهت دلالته او تكون اضعف نحو نكاحها باطل باطل فكما تتعدد دلالة المطابقة على دلالة الالتزام الحادي عشر اذا تعارض نصان يدل احدهما بالاقتضا فاحدهما لضرورة الصدق والآخر لضرورة وقوعه شرعا قدم الاول لان الصدق اهم من وقوعه شرعا الثاني عشر اذا تعارض ايما ان احدهما لانتفا العبث ولانتفا الحشو والآخر لغيره من ترتب حكم على وصف قدم الاول لكون انتفا العبث والحشو اظهر من دلالة الفا والترتيب الثالث عشر اذا تعارض ما يدل بمفهوم الموافقة وما يدل بمفهوم المخالفة قدم الاول لان مفهوم الموافقة اقوى ولذلك قلنا في مفهوم المخالفة شرطه انتفا مفهوم الموافقة وقيل بالعكس لانه للتاسيس والموافقة للتاكيد وبان الموافقة لا يتم الا بفهم المعنى في الاصل وانه موجود في المسكوت عنه وانه فيه اقوى بخلاف المخالفة فمقدماتها اقل فيكون اولى الرابع عشر كما تقدم ما يدل بالاقتضا على ما يدل بالاشارة وعلى ما يدل بالايما وعلى ما يدل بالمفهوم موافقة ومخالفة لان نفي الصحة ابعد من انتفا قصد هذه الامور الخامس عشر اذا لزم في احدهما تخصيص العام وفي الآخر تاويل الخاص قدم تخصيص العام لانه اكثر السادس عشر يقدم الخاص على العام لانه اقوى دلالة على ما تضمنه من دلالة العام عليه لاحتمال تخصيصه وكذلك يقدم الخاص من وجه على العام من كل وجه السابع عشر يقدم العام الذي لا تخصيص على العام الذي قد خصص لتطرق الضعف اليه بالخلاف في حجيته الثامن عشر يقيد المطلق بتخصيص العام فيقدم المقيد ولو من وجه على المطلق والمطلق الذي لم يخرج منه بعد على ما اخرج منه التاسع عشر اذا تعارض صيغ العموم فصيغة الشرط الصريح تقدم على صيغة النكرة الواقعة في سياق النفي وغيرها كالجمع المحلى والمضاف ونحوهما لان دلالتها اقوى لافادة التعليل ثم يقدم الجمع المحلى والاسم الموصول كمن وما على اسم الجنس المعرف باللام لكثرة استعماله في المعهود فيصير دلالته على العموم اضعف بعض العشرون اذا ظن تعارض اجماعين قدم المتقدم منهما على ما بعده كالصحابة على التابعين على من بعدهم وعلى هذا الترتيب لانهم اعلى رتبة واقرب الى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قوله في الظني اي ذلك متصور في الاجماع الظني دون القطعي والا لزم تعارض الاجماعين

في بعض الامة وانه مع عاده

الصنف الثالث الترجيح بحسب المدلول

قال المدلول الحظر على الاباحة وقيل بالعكس وقيل على الندب لان دفع المفاسد اهم وعلى الكراهة والوجوب على الندب والمثبت على النافي كخبر بلال دخل البيت وصلى وقال اسامة دخل ولم يصل وقيل سوا والدارئ عن الموجب والموجب للطلاق والعتق لموافقة النفي وقيل بالعكس لموافقة التاسيس والتكليفي على الوضعي بالثواب وقيل بالعكس والاخف على الاثقل وقد يعكس

اقول الترجيح بحسب المدلول من وجوه الاول تقديم الحظر على الاباحة للاحتياط وقيل بل تقدم الاباحة على الحظر لئلا تفوت مصلحة ارادة المكلف ولانه لو قدم لكان انتساخ واضح وهو الجواز الاصلي الثاني تقديم الحظر على الندب لان الحظر لدفع المفسدة والندب لجلب المنفعة ودفع المفسدة اهم في نظر العقلا الثالث تقديم الحظر على الكراهة لانه احوط الرابع تقديم الوجوب على الندب لانه احوط الخامس تقديم المثبت على النافي نحو خبر بلال دخل البيت وصلى وقال اسامة ولم يصل وذلك لان غفلة الانسان عن الفعل كثير ولانه يثبت ابدا ولانه للتاسيس والنافي مبني على الاصل وقيل يساوي المثبت النافي فانه لو قدر تقدمه لكان مقررا للاصل وهو بعيد ولو قدر متاخرا لكان ناسخا فيحصل التعارض السادس تقديم الذي يوجب درء الحد على الموجب للحد لما فيه من اليسر ونفي الحرج الذي قد علم تشوق الشارع اليه السابع تقديم الموجب للطلاق والعتق على ما يوجب عدمهما لانه مؤيد بالاصل اذ الاصل عدم الزوجية والرقية وقيل بالعكس لكونه موافقا للدليل المؤسس لصحتهما المترجح على النافي لصحتهما وهو الاصل الثامن الحكم التكليفي كالاقتضا على الوضعي كالصحة لانه يحصل الثواب وقيل بل الوضعي لانه لا يتوقف على فهم وتمكن التاسع تقديم الاخف على الاثقل لليسر ونفي الحرج وقيل بل العكس اذ المصلحة فيه اكثر ولذلك قال ثوابك على قدر نصبك الصنف الرابع الترجيح بحسب الخارج

قال الخارج يرجح الموافق لدليل آخر او لاهل المدينة او الخلفا او للاعلم ويرجحان احد دليلي التاويلين وبالتعرض للعلة والعام على سبب خاص في السبب والعام عليه في غيره والخطاب شفاها مع العام كذلك والعام لم يعمل به في صورة على غيره وقيل بالعكس والعام بانه امس بالمقصود

قوله لما فيه اي والذي ... من اليسر ونفي الحرج وقد قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر وقال تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج

قوله الشرط الصريح لانه ... بمعنى الشرط ... الموصوف

مثل وان تجمعوا بين الاختين على او ما ملكت ايمانكم وبتفسير الراوي
بفعله او قوله ~~لعملهما الترجيح~~ على الثاني وبذكر السبب
وبقرائن تأخره كتأخر الاسلام او تاريخ مضيق او تشديده لتأخره

اقول الترجيح بحسب الخارج من وجوه الاول يرجح الموافق لدليل
آخر على ما يؤيده دليل آخر الثاني يقدم الموافق لعمل اهل المدينة على ما لم
يعملوا بمقتضاه وكذا الموافق لعمل الائمة الاربعة على غيره الثالث يقدم
ما يوافق عمل الاعلم على غيره الرابع اذا تعارض قولان ودليل تأويل احدهما ارجح
قدم على الآخر الخامس ما تعرض فيه للعلة يقدم على ما ذكر فيه الحكم فقط من
غير تعرض للعلة لان دلالته وقوع الاهتمام بقوله اكمل السادس اذا تعارض
عامان احدهما وارد على سبب خاص والآخر ليس كذلك ففي ذلك السبب يقدم
العام الوارد عليه لقوة دلالته فيه وفي غير ذلك السبب يقدم العام الآخر
للخلاف في تناول الوارد على سبب لغيره السابع اذا ورد عام هو خطاب شفاه
لبعض من تناوله وعام آخر ليس كذلك فهو كالعامين ورد احدهما على سبب
دون الآخر فيقدم عام المشافهة فيمن شوفهوا به وفي غيرهم الآخر ووجهه
ظاهر الثامن اذا تعارض عام لم يعمل به في صورة من الصور وعام يعمل به
ولو في صورة قدم ما لم يعمل به فيكون قد عمل بهما ولو اعتبر ما عمل به يلزم
الغاء الآخر بالمرة والجمع ولو بوجه اولى وقيل بالعكس فيقدم ما عمل به
لانه شاهد له بالاعتبار التاسع اذا تعارض عامان احدهما امس بالمقصود
واقرب اليه قدم على الآخر مثل قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فانه امس في
مسألة الجمع بينهما في وطء النكاح على قوله او ما ملكت ايمانكم فانه امس بمسألة
الجمع العاشر اذا تعارض خبران وقد روى احدهما ما رواه بقول او فعل و
راوي الآخر قدم الاول لانه اعرف بما رواه فيكون ظن الحكم به اوثق
الحادي عشر ما ذكر فيه سبب ورود النص يرجح على غيره لانه يدل على زيادة
اهتمامه الثاني عشر ما اقترن به قرينة تدل على تأخره قدم على الآخر وذلك
مثل تأخر اسلام راويه اذ الآخر يجوز ان يكون قد سمعه قبل اسلامه
سيما ان علم موت الآخر قبل اسلامه ومثل كونه مؤرخا بتاريخ مضيق والآخر
تاريخ موسع نحو ذي القعدة من سنة كذا او سنة كذا لاحتمال كون الآخر قبل

ذي القعدة ومثل

ذي القعدة ومثل ان يكون فيه تشديد لان التشديد يدل على تأخره وانما
جاء حين ظهر الاسلام وعلت شوكته وهكذا كلما استغرب شوكة الاسلام
القسم الثاني في ترجيح المعقولين وهما قياسان او استدلالان الصنف
الاول القياسان وهو بحسب اصله او فرعه او مدلوله او من خارج فهنه
اربعة فصول الفصل الاول في ترجيحه بحسب الاصل قال

المعقولان قياسان او استدلالان فالاول اصله وفرعه
ومدلوله وخارج الاول بالقطع وبقوة دليله وبكونه لم ينسخ بالاتفاق وبكونه
على سنن القياس وبدليل خاص على تعليله

اقول يرجح القياس بحسب اصله من وجوه الاول كونه قطعيا فيه
فيقدم ما حكم اصله قطعي على ما هو ظني الثاني كونه ظنيا وفي الظني يقدم
بحسب قوة الدليل فالاقوى فالاقوى وقد سبق جهة ترجيحه الثالث
يقدم بكونه لم ينسخ باتفاق والآخر وان لم ينسخ فقد اختلف في كونه
منسوخا الرابع بكونه على سنن القياس اي باتفاق والآخر مختلف فيه اذ لو جرى
على ظاهره فمقابله على غير سنن القياس فلا يصح فلا تعارض فلا ترجيح
الخامس بقيام دليل خاص على تعليله وجواز القياس عليه فانه ابعد عن
التعبد والمقصود والخلاف الفصل الثاني ترجيح بحسب العلة

قال وبالقطع بالعلة او بالظن الاغلب وبان مسلكها قطعي او اغلب ظنا
وبالسبر على المناسبة لتضمنه انتفاء المعارض ويرجح بطريق نفي الفارق
في القياسين والوصف الحقيقي على غيره والثبوتي على العدمي والباعثة
على الامارة وبالمنضبطة والظاهرة والمتحدة على خلافها والاكثر تعديا
والمطردة على المنقوضة والمنعكسة على خلافها والمطردة فقط على
المنعكسة فقط وبكونها جامعة للحكمة مانعة على خلافه والمناسبة
على الشبهية والضرورية الخمسة على غيرها والحاجية على التحسينية
والتكميلية من الخمسة على الحاجية والدينية على الاربعة وقيل بالعكس
ثم مصلحة النفس ثم مصلحة النسب ثم العقل ثم المال وبقوة موجب
النقض من مانع او فوات شرط على الضعف والاحتمال وبانتفاء المزاحم

اما في الاصل وبرجحانها على من احدها والمعينة للنفي على الثبوت وقيل بالعكس وبقوة المناسبة والعامة والحكمية على الخاصة

اقول الترجيح بحسب العلة من وجوه الاول كون العلة قطعية فيه ظنية في الاخر الثاني كون ظن وجود العلة فيه اغلب على ظن وجودها في الاخر الثالث ان يكون مسلكها الدال على عليتها قطعيا ومسلك الاخرى ظنيا الرابع ان يكون مسلك علية احدهما يفيد ظنا اغلب مما يفيده مسلك الاخرى الخامس تقدم قياس السبر على قياس المناسبة لان قياس السبر يتضمن نفي المعارض لتعرضه لعدم علية غير المذكور بخلاف المناسبة السادس اذا كان طريق ثبوت العلة في القياسين هو نفي الفارق رجح احدهما على الاخر بحسب طريق نفي الفارق فيقدم القاطع على الظن والاغلب ظنا على الاخر السابع تقدم ما العلة فيه وصف حقيقي على غيره مما العلة فيه وصف اعتباري او حكم مجرد الثامن تقدم ما العلة فيه وصف ثبوتي على ما العلة فيه عدمي التاسع تقدم ما العلة فيه وصف باعث على ما هي مجرد امارة العاشر تقدم العلة المنضبطة على المضطربة والوصف والظاهرة على الخفية والمتحدة على المتعددة في منافاتهما الحادي عشر تقدم العلة الذي يتعدى في فروع اكثر على ما يتعدى في الاقل لكثرة الفائدة الثاني عشر تقدم العلة المطردة على المنقوضة الثالث عشر تقدم المنعكسة على غير المنعكسة الرابع عشر تقدم العلة المطردة غير المنعكسة على المنعكسة غير المطردة الخامس عشر اذا كانت احديهما جامعة مانعة للحكمة فكلما وجدت وجدت الحكمة وكلما انتفت انتفت قدمت على ما لا يكون كذلك السادس عشر تقدم العلة المناسبة على العلة الشبهية لان الظن الحاصل بها اقوى السابع عشر اذا تعارضت اقسام من المناسبة قدم بحسب قوة المصلحة فقدمنا الامور الخمسة الضرورية على غيرها من حاجي وتحسيني وقدم المصلحة الحاجية على التحسينية وقدم التكميلية من الخمسة الضرورية على اصل الحاجية واذا تعارض بعض الخمس الضرورية قدمنا الدينية على الاربع الاخر لانها المقصود الاعظم قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقيل بالعكس اي تقدم الاربع الاخر لانها حق الادمي وهو يتضرر به والدينية حق لله تعالى وهو تعالى لا يتضرر به

ولذلك قدم قتل القصاص على قتل الردة لاجتماع عند الاجتماع ورجحت مصلحة النفس على مصلحة الدين في التخفيف على المسافر بالفطر وترك الصوم وكذلك مصلحة المال في ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال واما الاربعة الاخر فيقدم بهذا الترتيب مصلحة النفس اذ به تحصل العبادات ثم النسب لانه لبقاء النسل ثم العقل لفوات النفس بفواته ثم المال الثامن عشر اذا اسعف العلتان وكان موجب التخلف في احداهما في صورة النقض قوة وفي الاخر ضعفا او محتملا قدم الاول التاسع عشر ترجح العلة بانتفاء المزاحم لها في الاصل بان لا يكون لها معارضة والاخرى معارضة العشرون تقدم اذا كانا متراجحين رجحان العلة في احدهما على المزاحم دون الاخر الحادي والعشرون تقدم العلة المقتضية للنفي على العلة المقتضية للثبوت لثبوت حكمها راجحة او مساوية بخلاف المثبتة اذ لا يثبت حكمها الا راجحة ولتايدها بالنفي الاصلي وقيل بالعكس اي ترجح المثبتة على النافية لافادتها حكما شرعيا الثاني والعشرون تقدم العام في جميع المكلفين على الخاص ببعض لكثرة الفائدة

الفصل الثالث في الترجيح بحسب الفرع وهي الفرع مرجح

بالمشاركة في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة وعين احدهما على الجنسين وعين العلة خاصة على عكسه وبالقطع بها فيه وبكونه الفرع بالمصلحة لا تفصيلا

اقول ترجيح القياس بحسب الفرع من وجوه الاول يقدم المشارك فيه في عين الحكم وعين العلة على البقية وهي المشاركة فيه في جنس الحكم وعين العلة وعين الحكم او العلة او جنس الحكم وجنس العلة الثاني تقدم من البقية ما المشاركة فيه في عين الحكم او العلة وجنس الاخر على ما المشاركة فيه في جنس الحكم وجنس العلة الثالث تقدم من اللذين المشاركة فيهما في عين واحد وجنس الاخر ما المشاركة فيه في عين العلة على ما المشاركة فيه في عين الحكم لان العلة هي العمدة في التعدية فكلما كان التشابه فيها اكثر كان اقوى الرابع تقدم ما القطع بوجود العلة في الفرع في احدهما وظن وجودها فيه في الاخر الخامس تقدم ما يكون حكم الفرع ثابتا فيه جملة لا تفصيلا بالقياس لتفصيل الحكم على ما لا يكون كذلك بل يحاول فيه اثبات الحكم ابتداء الفصل الرابع في الترجيح بحسب الخارج ولم يتعرض له لانه يعلم مما ذكر الصنف الثاني لا سند الى احكام لم يتعرض لهما ايضا لذلك القسم الثالث ترجيح المنقول والمعقول واي المنقول

والمعقول

المنقول والمعقول يرجح الخاص منه بمنطوقه والخاص لا بمنطوقه بدرجات والترجيح فيه بحسب تفاوت المناطر والعام مع القياس يتقدم

اقول المنقول اما خاص واما عام والخاص اما دال بمنطوقه او لا بمنطوقه فالخاص

الدال بمنطوقه مقدم على المعقول من قياس او استدلال والخاص الدال بمنطوقه له درجات مختلفة في القوة والضعف والترجيح لما وقع عليه بحسب ما يقع للناظر من قوة الظن واما العام مع الخاص فقد تقدم حكمه في انه هل يجوز التخصيص بالقياس او لا

واما الحدود السمعية فيرجح بالالفاظ الصريحة على غيرها وبكون المعرف اعرف وبالذاتي على العرضي وبعمومه على الآخر لفائدته وقيل بالعكس للاتفاق عليه وبموافقته النقل السمعي او اللغوي او قربه وبرجحان طريق اكتسابه وبعمل المدينة او الخلفاء الاربعة او العلماء ولو واحدا

اقول — ما مر في وجوه الترجيح في الادلة واما الحدود فمنها عقلية كتعريف الماهية ومنها سمعية كتعريفات الاحكام وهذا هو الذي يتعلق به غرضنا فيرجح بوجوه الاول يرجح الحد بالفاظ صريحة على ما فيه تجوز او استعارة او اشتراك او غرابة او اضطراب الثاني كون المعرف اعرف في احدهما منه في الآخر الثالث كونه بذاتي وفي الآخر بعرضي الرابع ان يكون مدلول احدهما اعم من مدلول الآخر فيرجح الاعم لتناوله وغيره فيكثر الفائدة وقيل بل يرجح الاخص للاتفاق على تناوله لما يتناوله الحدين له بخلاف الثاني فانه مختلف فيه والمتفق عليه اولى الخامس ان يكون على وفق النقل الشرعي او اللغوي ويقرر الوضع بينهما والآخر يخالف نقلهما فان الاصل عدم النقل السادس ان يكون اقرب الى المعنى المنقول عنه شرعا او لغة لان النقل لو كان للمناسبة فالاقرب اولى السابع ان يكون طريق اكتسابه ارجح من اكتساب الآخر لانه اغلب على الظن الثامن عمل اهل المدينة به او عمل الخلفاء الاربعة او عمل العلماء ولو عالما واحدا التاسع كونه مقررا لحكم الحظر والآخر لحكم الاباحة العاشر ان يكون مقررا لحكم النفي والآخر للاثبات الحادي عشر ان يكون مقررا للدرء الحد دون الآخر

فهذا ما تيسر من الترجيحات في المركبات والحدود امور لا تنحصر وفيما ذكرناه ارشاد لمن اتقى

اقول — اذا اعتبرت الترجيحات في الدلائل من جهة ما يقع في المركبات في بعض الدلائل ومقدماتها وفي الحدود من جهة ما يقع في نفس الحدود في مفرداتها ثم تركيب بعضها مع بعض ثنى وثلاث فما فوقها حصل امور لا تكاد تنحصر وفي القدر الذي ذكره ارشاد لذلك ارشدنا الله واياكم لما ينفعنا في الدنيا والآخرة ويكون مقربا الى رضاه تغمدنا بعفوه ورحمته واصلح شاننا واعمالنا وسهلها منا وزادنا من فضله انه المستعان وعليه التكلان والله اعلم بالصواب

تم الكتاب بحمد الله سبحانه وعونه وفضله فله الحمد كثيرا على ما اولى من الـ[illegible] جزيلا وصلى الله على سيدنا محمد وآله الاطهار وصحابته الاخيار بكرة واصيلا ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

تم بلغ قراءة المتن على سيدي العلامة حامد الحسن شاكر بها الا عم[illegible] مع قراءة الحاج العلامة احمد بها والعامة[illegible] وابن الامام كتبه عبده علي احمد صالح فتش[illegible] ١٣٦٧

جامعة الرياض المكتبة المركزية - قسم المخطوطات